

کلام، فلسفہ

مجموعہ

رسائل امام غزالیؒ

از: حجة الاسلام امام محمد غزالیؒ

جلد سوم

علماء

تہات العالمین

امام غزالیؒ

نور الدین محمد بن عبد اللہ
کتاب خانہ دارالاشاعت

دارالاشاعت

باہر : علی شرف عثمانی
 طباعت : ۱۳۵۳ء، علی گڑھ کی گراہی
 صفحات : ۷۰

﴿..... ملنے کے پتے﴾

۱۔ دار الفکر، راجہ چوہدری، لاہور، لاہور
 ۲۔ دار الفکر، راجہ چوہدری، لاہور
 ۳۔ دار الفکر، راجہ چوہدری، لاہور
 ۴۔ دار الفکر، راجہ چوہدری، لاہور
 ۵۔ دار الفکر، راجہ چوہدری، لاہور
 ۶۔ دار الفکر، راجہ چوہدری، لاہور
 ۷۔ دار الفکر، راجہ چوہدری، لاہور
 ۸۔ دار الفکر، راجہ چوہدری، لاہور
 ۹۔ دار الفکر، راجہ چوہدری، لاہور
 ۱۰۔ دار الفکر، راجہ چوہدری، لاہور

﴿انگلیش میں ملنے کے پتے﴾

Islamic Book Centre
 19-21, Hall Street, London
 B-1900-EN, 1911, 1912

Ashraf Academy Ltd.
 All England, London E.C. 1
 Chalk Road, London E.C. 1, 1911



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مجموعہ رسائل امام غزالیؒ

جلد سوم حصہ اول، دوم، سوم

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	مواضعات
۰		۵	لہرست مضامین
۰	پہلا دعویٰ	۱۱	آقا زکریاؑ
۳۵	دوسرا دعویٰ	۰	کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد
۰	تیسرا دعویٰ	۱۳	پہلی تمہید
۰	چوتھا دعویٰ	۱۵	دوسری تمہید
۳۴	پانچواں دعویٰ	۱۶	پہلا فرقہ
۳۳	چھٹا دعویٰ	۱۷	دوسرا فرقہ
۰	ساتواں دعویٰ	۰	تیسرا فرقہ
۵۱	آٹھواں دعویٰ	۱۸	چوتھا فرقہ
۵۶	نواں دعویٰ	۱۹	تیسری تمہید
۰	پہلا مسک	۲۲	چوتھی تمہید
۵۹	دوسرا مسک	۰	پہلا قسم
۶۱	تفصیلی دیکھیں	۲۳	دوسری قسم
۶۸	دوسرا باب	۰	تیسری قسم
۰	تفصیلاً قدرست	۳۰	پہلا باب
۷۰	پہلا فرغ	۰	اس باب میں خدا کی ذات کی نسبت
۷۲	دوسری فرغ	۰	بہشت کی جائے گی
۷۷	تیسری فرغ	۰	اور اس میں ہم دس دعاوی ثابت کریں گے

۱۲۶	چوتھو نمبر	۰	مکالمہ
۱۲۷	پانچواں نمبر	۹۱	اعترافِ اول
۱۲۸	چھٹا نمبر	۹۳	اعترافِ دوم
۱۲۹	ساتواں نمبر	۹۴	اعترافِ سوم
۱۳۰	آٹھواں نمبر	۰	اعترافِ چہارم
۱۳۱	دسویں نمبر	۹۵	اعترافِ پنجم
۱۳۲	تیرہواں نمبر	۹۶	اس باب کا دوسرا حصہ
۱۳۳	چودھواں نمبر	۰	اس حصے میں خدا کی صفات کے چار
۱۳۴	پندرہواں نمبر	۰	لکھائے گئے جائیں گے
۱۳۵	حضرت محمدؐ کی اہل بیتؑ کی اہمیت	۰	پہلا علم
۱۳۶	دسواں باب	۱۰۰	دوسرا علم
۱۳۷	تقدیم	۱۰۲	تیسرا علم
۱۳۸	چوتھا فصل	۰	چوتھا علم
۱۳۹	پنجمے نمبر	۰	پنجمے علم
۱۴۰	دسویں فصل	۱۰۳	دسویں علم
۱۴۱	سولہواں نمبر	۱۰۴	چودھواں علم
۱۴۲	سولہواں نمبر	۱۰۵	تیرا باب
۱۴۳	تیرہواں فصل	۱۰۶	خدا کے افعال میں
۱۴۴	پہلا باب	۰	حسنِ خلق، عفت، صفا
۱۴۵	دسواں باب	۱۰۷	مقالہ اول
۱۴۶	تیرا باب	۱۰۸	مقالہ دوم
۱۴۷	چوتھا فصل	۰	مقالہ سوم
۱۴۸	پہلا نمبر	۱۰۹	پہلا نمبر
۱۴۹	دسواں نمبر	۱۱۰	دسواں نمبر
۱۵۰	تیرا نمبر	۱۱۱	تیرا نمبر

	فہرست کے صفحات الہیہ کا انکار اور اس کا ابطال		عام ہے اور عالم الہی کے فعل اور صنعت سے ظہور میں آیا ہے۔
۳۹۲	مسئلہ دوم	۳۵۲	ترویج و بیاں
۴-۲	مسئلہ (۷)		جہد دوم
	تفسیروں کے اس قول کے ابطال میں کہ اول نیلے یہ جائز نہیں کہ اس کا غیر اس کے ساتھ جنس میں مشارکت کرے اور عقلی طور پر جنس و فعل کا اول پر اطلاقی نہیں ہو سکتا	۳۵۷	جہد ۳
۳۷۷	احرام کا مسئلہ دوم	۳۶۱	پہلی جہد
۴-۹	مسئلہ (۸)	۳۷۲	دوسری جہد
	تفسیروں کے اس قول کے ابطال میں کہ وجود راہی (خدا) نسیب ہے یعنی وجود ممکن ہے نہ ناہیبت ہے نہ حقیقت جس کی طرف وجود کی امتثال کی جائے اس کے لئے وجود ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ اس کے غیر کے لئے ناہیبت واجب ہے۔	۳۷۹	تیسری جہد
	اول نہ		مسئلہ (۳)
۳۶۰	دوسرا مسئلہ		وجود و حقیقت پر استدلال سے فہرست کے فقرے کے بیان میں
۴۱۲	مسئلہ (۹)		مسئلہ (۵)
	اس بیان میں کہ فلاسفہ عقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے سے ۷۲ ہیں کہ اول (خدا) کے لئے جہد نہیں	۳۸۳	اس بات پر دلیل قائم کرنے سے
		۳۸۴	فلاسفہ کے فقرے کے بیان میں کہ خدا
			ایک ہے اور یہ کہ وہ واجب الوجود کو فرض نہیں کیا جا سکتا جو ایک دوسرے کی صنعت ہوں
			مسئلہ اولیٰ
			مسئلہ دوم
			پہلی جہد
			دوسری جہد
			تیسری جہد
			چوتھی جہد
			پانچویں جہد
			مسئلہ (۶)

۳۴۴	غرض حرکت انسانی کے ابطال میں مسئلہ (۱۲)	۳۱۵	مسئلہ (۱۰)
۳۴۵	فلسفیوں کے من قول کے ابطال میں	۳۱۶	اس بات پر قیام دہلیں سے فلسفہ کے
۳۴۶	کہ غویں سو یہ اس عالم کی تمام جزئیات حادثات واقف ہیں	۳۱۷	محر کے بیان میں کہ عام کے لئے
۳۴۷	جواب	۳۱۸	صانع و علت نہیں ہے۔
۳۴۸	پہلا مقدمہ	۳۱۹	مسئلہ (۱۱)
۳۴۹	دوسرا مقدمہ	۳۲۰	ان فلسفیوں کے تصور و تصور دہلیں کے
۳۵۰	تیسرا مقدمہ	۳۲۱	عیانہ طرح سمجھتے ہیں کہ اول اپنے
۳۵۱	علوم و مقرب حیاتیات	۳۲۲	غیر کو کہتا ہے کہ انوار و اجسام کو
۳۵۲	مسئلہ (۱۳)	۳۲۳	نوع کلی کہتا ہے۔
۳۵۳	فلسفیوں کے من قول کے ابطال میں	۳۲۴	پہلا بیان -
۳۵۴	کہ واقعہ کی فطری راہ میں تبدیلی	۳۲۵	دوسرا بیان
۳۵۵	کمال ہے	۳۲۶	مسئلہ (۱۲)
۳۵۶	تقامتوں	۳۲۷	فلسفیوں پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر
۳۵۷	تقامتوں	۳۲۸	سکتے کہ اول دینی ذات کو کہتا ہے
۳۵۸	مسئلہ اول	۳۲۹	مسئلہ (۱۳)
۳۵۹	دوسرا مسئلہ	۳۳۰	فلسفیوں کے من قول کے ابطال میں
۳۶۰	مسئلہ (۱۴)	۳۳۱	کہ خدا تعالیٰ جزئیات تنقیر کا علم نہیں
۳۶۱	اس بیان میں کہ نفسی یہ ثابت کرنے	۳۳۲	دکھتا ہے۔
۳۶۲	سے عاجز ہیں کہ آسمان کی حیات	۳۳۳	مسئلہ (۱۵)
۳۶۳	ہے اور وہ اپنے حرکت دہلیں میں	۳۳۴	اس بیان میں کہ نفسی یہ ثابت کرنے
۳۶۴	خانی کا مطلب ہے	۳۳۵	سے عاجز ہیں کہ آسمان کی حیات
۳۶۵	غزالی	۳۳۶	ہے اور وہ اپنے حرکت دہلیں میں
۳۶۶	مسئلہ (۱۵)	۳۳۷	خانی کا مطلب ہے
۳۶۷	مسئلہ (۱۶)	۳۳۸	غزالی
۳۶۸	مسئلہ (۱۷)	۳۳۹	مسئلہ (۱۸)
۳۶۹	مسئلہ (۱۹)	۳۴۰	مسئلہ (۲۰)
۳۷۰	مسئلہ (۲۱)	۳۴۱	مسئلہ (۲۲)
۳۷۱	مسئلہ (۲۳)	۳۴۲	مسئلہ (۲۴)
۳۷۲	مسئلہ (۲۵)	۳۴۳	مسئلہ (۲۶)
۳۷۳	مسئلہ (۲۷)	۳۴۴	مسئلہ (۲۸)
۳۷۴	مسئلہ (۲۹)	۳۴۵	مسئلہ (۳۰)
۳۷۵	مسئلہ (۳۱)	۳۴۶	مسئلہ (۳۲)
۳۷۶	مسئلہ (۳۳)	۳۴۷	مسئلہ (۳۴)
۳۷۷	مسئلہ (۳۵)	۳۴۸	مسئلہ (۳۶)
۳۷۸	مسئلہ (۳۷)	۳۴۹	مسئلہ (۳۸)
۳۷۹	مسئلہ (۳۹)	۳۵۰	مسئلہ (۴۰)
۳۸۰	مسئلہ (۴۱)	۳۵۱	مسئلہ (۴۲)
۳۸۱	مسئلہ (۴۳)	۳۵۲	مسئلہ (۴۴)
۳۸۲	مسئلہ (۴۵)	۳۵۳	مسئلہ (۴۶)
۳۸۳	مسئلہ (۴۷)	۳۵۴	مسئلہ (۴۸)
۳۸۴	مسئلہ (۴۹)	۳۵۵	مسئلہ (۵۰)
۳۸۵	مسئلہ (۵۱)	۳۵۶	مسئلہ (۵۲)
۳۸۶	مسئلہ (۵۳)	۳۵۷	مسئلہ (۵۴)
۳۸۷	مسئلہ (۵۵)	۳۵۸	مسئلہ (۵۶)
۳۸۸	مسئلہ (۵۷)	۳۵۹	مسئلہ (۵۸)
۳۸۹	مسئلہ (۵۹)	۳۶۰	مسئلہ (۶۰)
۳۹۰	مسئلہ (۶۱)	۳۶۱	مسئلہ (۶۲)
۳۹۱	مسئلہ (۶۳)	۳۶۲	مسئلہ (۶۴)
۳۹۲	مسئلہ (۶۵)	۳۶۳	مسئلہ (۶۶)
۳۹۳	مسئلہ (۶۷)	۳۶۴	مسئلہ (۶۸)
۳۹۴	مسئلہ (۶۹)	۳۶۵	مسئلہ (۷۰)
۳۹۵	مسئلہ (۷۱)	۳۶۶	مسئلہ (۷۲)
۳۹۶	مسئلہ (۷۳)	۳۶۷	مسئلہ (۷۴)
۳۹۷	مسئلہ (۷۵)	۳۶۸	مسئلہ (۷۶)
۳۹۸	مسئلہ (۷۷)	۳۶۹	مسئلہ (۷۸)
۳۹۹	مسئلہ (۷۹)	۳۷۰	مسئلہ (۸۰)
۴۰۰	مسئلہ (۸۱)	۳۷۱	مسئلہ (۸۲)
۴۰۱	مسئلہ (۸۳)	۳۷۲	مسئلہ (۸۴)
۴۰۲	مسئلہ (۸۵)	۳۷۳	مسئلہ (۸۶)
۴۰۳	مسئلہ (۸۷)	۳۷۴	مسئلہ (۸۸)
۴۰۴	مسئلہ (۸۹)	۳۷۵	مسئلہ (۹۰)
۴۰۵	مسئلہ (۹۱)	۳۷۶	مسئلہ (۹۲)
۴۰۶	مسئلہ (۹۳)	۳۷۷	مسئلہ (۹۴)
۴۰۷	مسئلہ (۹۵)	۳۷۸	مسئلہ (۹۶)
۴۰۸	مسئلہ (۹۷)	۳۷۹	مسئلہ (۹۸)
۴۰۹	مسئلہ (۹۹)	۳۸۰	مسئلہ (۱۰۰)

۲۹۲	چیرا جن کی لڑائی کا قصہ نہیں ہو سکتا	۲۹۸	تواریخ کے گہوارے کا عالم ہے نہ بدل
۲۹۳	تیرا اعتراض۔	۳۰۰	عالم ہو رہی ہے دل فرشتوں کا ہے
-	پتھر کا اعتراض۔	۳۰۱	قوانین حیوانی۔
-	دوسری پہلی۔	۳۰۲	(۱) قوت خیال۔
۳۰۴	مسئلہ (۲۰)	۳۰۳	(۲) قوت دیکھ۔
-	حشر بلا چر و ملکہ اجسام کی طرف	۳۰۴	قوت عمل کی نسبت۔
-	ارواح کے گود کرتے اور رخ و جنت	۳۰۵	دیکھیں اول
-	جو، قصور و غیرہ کے جسمانی ہوتے	۳۰۶	پہلا مقام
-	کئے انہوں کے بظاہر میں مادیات کی قوتوں	۳۰۷	دوسرا مقام
-	کئے بظاہر میں کہ یہ تمام دیکھیں خواہی	۳۰۸	دوسری دیکھ۔
-	عمل کے نئے ہیں اور یہ جہ نہیں	۳۰۹	تیسری دیکھ۔
-	رومانی ہیں جو مادی بظاہر	۳۱۰	چھٹی دیکھ۔
-	بظاہر مادی اور روح ہیں۔	۳۱۱	پانچویں دیکھ
۵۰۳	پہلا مسئلہ	۳۱۲	چھٹی دیکھ
۵۱۴	فاتحہ	۳۱۳	ساتویں دیکھ
۵۱۵	تعلیمات	۳۱۴	آٹھویں دیکھ۔
-	-	۳۱۵	اعتراض۔
-	-	۳۱۶	نویں دیکھ۔
-	-	۳۱۷	سترہویں۔
-	-	۳۱۸	دسویں دیکھ۔
-	-	۳۱۹	اعتراض۔
-	-	۳۲۰	مسئلہ (۱۹)
-	-	-	فلسفہ کے اس قول کا بطلان نہ ہو سکتا
-	-	-	افسانہ پر جو: کے بعد عدم کا حاکم ہو
-	-	-	محب ہے نہ: جن کی دوسری

آغاز کتاب

کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد

بسم الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العلمین والاعافیة لعمیقین الصلوة والسلام علی

رسوله محمد وآله واصحابہ اجمعین

جن لوگوں کو خدا نے نور ایمان اور قرآنی استعداد عطا فرمائی ہے وہ غرق جانتے ہیں کہ شرع اور عقل میں تنازعہ اور تضاد ہرگز نہیں ہے اور یہ بھی جانتے ہیں کہ مکمل بغیر شرع کے بالکل ٹھیک ہے اور شرع عقل کے سوا ایسا خدا پورا نہیں کر سکتی۔ صرف تخلیق ہی کے تحت ہر چیز میں اثر جانا اور عقل خواہر کا ہی گرویدہ ہو رہنے کی پست بلندی اور بددعا ہے اور صرف عقل ہی کے گھوڑے پر سوار ہو کر شرع کو بالکل نظر انداز کر دینا ایک مذہبنا اور خود فی امر کا عقل سے کام لینا کہیں یقین ہی نہیں بلکہ قوت قدرت پر سخت حملہ کرنا ہے تخلیق اور اتباع میں ظواہر کے ولہوائے قریب کے عقلی مراتب پر پہنچ گئے ہیں اور صرف عقل ہی کا راگ گانے والے فروغ کی پابندی کو خوب ترقی دے رہے ہیں۔ پہلے حضرات کو سمجھ لیتے چاہئے کہ (شرع کی مستند قرآن کریم یا قول رسول ہے اور قول رسول کی صداقت خود اسی کی کسوٹی پر پرکھا عقل ہی کا کام ہے اور عقل کے طرفداروں نے دیکھا سفر اور مسافر) کو خیال رکھنا چاہئے کہ جب تک شرع کی خود راہیت سے چر و باغ و دل کو رہن نہ کیا جائے عقل سے مذہبی مشکلات اور پیچیدگیوں کا حل نہ کرنا کا دوا در ہے۔ عقل مند درست اور صحیح آئندہ کی رائے تصور فرمائیے اور قرآن کو سورج کی طرح خیال کیجئے اندھیری رات میں آئندہ تو بدستور عقل دیکھنے لگاؤں ہوئی ہے مگر سورج کے نہ ہونے کی وجہ سے بھاری کا اندھ ہوئی ہے اور دن کو سورج نصف النہار پر کھڑا ہو کر اپنی نورانی کرنیں اٹل ارشاد پر اٹا ہے اور اپنی راہ و روش میں کوئی کمی نہیں رہنے دیتا مگر بظاہر ہے اندھوں کے حق میں دن اور رات دونوں برابر ہوتے ہیں۔ ایسے ہی جمعی حضرات: مگر عقل عقل ہی کے بغیر دوسرے حقائق و حقائق کے من گھڑے اور غلطی

مشکلات کو حل کرنے کے لئے اور شرع کی نورانی شعاعوں سے اپنی آنکھیں بند کر دیئے تو سخت اندھیروں میں ہاتھ پاؤں مار رہے ہوں گے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر تقلید کی پادری کے قادیان صرف تقلید اور ظواہر کے اتباع ہی کے پیچھے پڑے ہوں گے اور تحقیق و تدقیق کی طرف مائل تو جہنہ کریں گے تو اندھے کے اندھے ہی رہیں گے۔

بالفرض جیسے آنکھ بغیر سورج ہی کے کسی کام کی نہیں اور سورج ہوا اور آنکھ نہ ہو تو سورج کی روشنی بیکار ہوتی ہے۔ ویسے ہی عقل بغیر شرع کے بالکل بے عمل ہے اور شرع بغیر عقل کے بے سود و فائدہ اور معتزلہ تو شخص عقل ہی کے ہو رہے اور شرع کو بالائے طاق رکھ دیا اور اصحاب ظواہر نے شرع کے کھائیے باطلات اسلوب سے تقلید کی کہ اس کے احکام کے مغرکات اور ان کی مہیات کی تہ تک پہنچنے کو کفریات میں خیال کرنے لگے مگر واہ! اہل ہمت و جماعت کہ جنہوں نے دعوں کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ اگر عقل سے کام لیا ہے تو شرع کی حدود سے باہر نہیں نکلے اور اگر شرع کو لیا ہے تو شرع کی حدود سے باہر نہیں نکلے اور اگر شرع کو لیا ہے تو عقل کو پورا پورا دخل دیکر فرسیدہ امن و ستہ و الجماعت نے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان عیسوی لا صور اوصا طحا کو پورا دستار الحسن بنایا ہے۔ اور کسی امر میں بھی اس روحانی مرتبہ سے ایک انچ بھر بھی باہر قدم نہیں رکھا۔ ہمدانی اس کتاب الاعتقاد فی الاعتقاد میں جاوہر تہذیب میں اور چار باب ہیں۔ تمہیدات میں تو علم کلام کو ضروری یا غیر ضروری اس کے فرض کیا۔ یا فرض عین ہونے کے متعلق بحث کی جائے گی۔ اور پہلے باب میں خدا کے مختلف دس وعاء کی ہم ثابت کریں گے۔ دوسرے باب میں صفات باری کی اور تیسرے میں خدا کے افعال کی تحقیق ہوگی۔ چوتھے باب میں خدا کے رسولوں پر سیدہ بحث کی جائے گی۔

پہلی تمہید

اس بارے میں کہ علم کلام میں خوش کرتا اور اس کی تحقیقات کی چھان بین کرنی قہراً ضروری مہتمم انسان امر ہے بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے۔

ایسے امور کے درپے ہونا جن سے خدا نیا دہی ترقی تصور ہو اور نہ روحانی کمالات کے قیاس کو ہر ہاتھ لگیں۔ صرف شہوت اور دین دنیا کی بدھنیں کا باعث ہوتا ہے خواہ وہ امور عملیات کے قبیل سے ہوں یا عملیات سے انسان کو چاہئے کہ جہاں تک ہو سکے اہل

معدت و روح فی نجات اور انکی راحت وحقی کے حاصل کرنے اور دائمی شقاوت سے نکلنا
اصل اور پوری برائیوں و فتنوں سے بچنے کی کوشش کرے
امیر اعظم اسلام نے اپنے اپنے زمانہ میں لوگوں کو صاف اور واضح نصیحتوں میں
نہاد یا ہے کہ بندوں پر حد کے بہت سے حقوق اور ان کے فحش و فواحش و عجز و غرور و تکبر
و دور نہ حرکات و سکنات اور ہر قسم کے بد بات و کھانا و کریم سے خاص تعلقات ہیں مثلاً جو
شخص کذاب یا کافر یا ظالم ہو گا اس کا ٹھکانہ میٹ کے لئے جہنم میں ہو گا اور جو سب کو مسلمان
خدا پر سے جنت میں بھیجا جائے گا

انبیاء اعظم اسلام سے بچے قیمتی حکام میں صرف وہاں پر انکشاف کی بلکہ اپنی
صدقہ اور مال و مالک اس لئے کے ثبوت میں بہت سے حیرت انگیز حقائق اور خبریں
حفاظت سے خازن اور باقی احباب امور پیش رفتے ہیں جنہوں نے زمانہ سے صرف حد و اعتدال کو
حیرت میں ڈال دیا جو حق کے مطابق کرنے یا اپنی رشتہ و کے درجہ ان کو سننے
سے ملنے والے کہ، فوق و افضل امور پر کافی خود روئے بر کیا جائے اور یہ دیکھ جائے کہ
امور عجیب سے ہیں یہاں ظلمات اور تاریکی حیرت انگیز کارناموں، مسمریزی وغیرہ سے
انسانی طبیعت ان خدائی حکام کے تسلیم کرنے اور ان معجزات کے امکان صدق کی طرف
جھک جائے گی اور میں ایک نئی حاکمیت اور کیفیت پیدا ہو جائے گی جو جس سے ساجد
اطمینان اور قرار اور انکشاف خوف اور صواب کا فکر بھر دے گی یہی ہے بنیاتی کا پورا پورا واقف اس
کے اندر سمجھنے والے کی۔ انسانی طبیعت میں اس قدر برائی کی طرح ضروری بات سمجھنے کی ضرورت
آپ ان آنے والی سے لہذا اس تامل اور بدتر داری میں اس حکم و رعایت امام الامام کی اور
تائید کی ضروری کا فیاضہ یکہ دل مجھے ضرور ٹھکانا پڑے گا۔ یہ کہہ دینا بھی یہ۔ یاد دہانی و نصیحت
و غلبہ یہ دقت و ثروت قبلہ عزرائلی کی مہمان ہیں اور موت کے بعد کے واقعات جو
اس وقت مجھ سے پوشیدہ ہیں ایک دن مجھے ضرور پیش آئیں گے ہیں

انسانی طبیعت کا جبلت ضرور اس پر آمادہ کرنے کے کہ اس کا دل اور بے پروائی
چھوڑ کر صواب کی تیرائی کرے اور توشہ قرار دینے والے عقیم انسان ہو، خیر، ک خیر کی
ضروریات کو سمجھنے والے ہی کو صواب بات ہو جائے گی کہ حضرات پیو صلیہ اسلام باوجود کہ
انہوں نے اپنی تعذیب و شکنجے پر رہا معجزات و خود دقت و دلت دکھائے ہیں ایسے شخص
سے صدق و اعتدال میں کہ نہیں ہیں جو ہم کو یہ کہے کہ تمہارے عمر میں میرے روزہ ایک

طبع کا خیمہ ہے یا صاحب شرم کا۔ محرم پر سے کہتے ہیں کہ آپ کی تحریر مثلاً دو رو
ایک شخص کے شیر سے ہم کوڑا مارنے کی صورت میں ہمارا تہہ نہ چڑھتا، موت سے مراد وغیرہ
نقص اس کی طبعیت کا تھا۔ سو حجت شرع کو مان پر مطلقاً نقل نہ تھا۔

اس کا جواب اولیٰ تو یہ ہے کہ ہم تحریر کتاب میں معنی عقل اور سہ جات شرع
پر مفصل بحث کر رہے ہیں تاہم تحریر کے کہ اس قسم نے جو بات سو حجت شرع کے دائرہ
سے باہر نہیں ہیں اور دوسرے یہ کہ جب یہ بات اور بحث میں آپ کو کلام نہیں تو
ان بات کے اسباب مثلاً منقشی طبع یا سو حجت شرع کی غائر نگاہ کو تحریر میں دیتے ہیں
ہے جیسا کہ شخص کو ساپ ڈکی مپا اور دو سو ساپ ڈ سے دو سو ساپ ڈ یا اس سے
بہرگ جا سے پر بھی پوری قدر متفق ہو کر دو شخص میں حیاں پر حرم کے کہ یہ ساپ
تدھر سے آتا ہے وہاں میں جانب سے یا بائیں طرف سے اس ساپ سے دو بارہ دیکھتا ہے
سو جیسے ان شخص کی حماقت و سفاهت میں کچھ شک نہ ہو دیکھتا ہے وہاں سے ضرور اس قدر
کچھ ساپ کاٹ کر دے دے کی جاؤں تک صرفی کھڑا نہیں ہے۔

دوسری تمہید

اس دور میں ہے کہ علم کا نام میں خوش وقت ہرگز ایک شخص کے لئے جائز نہیں ہے
جو دائرہ و مسائل ہم میں کتاب میں دیکھتا ہے وہ محترم الیٰ و یہ کہ میں جس سے
ماہی اور روحانی امراض کا علاج کیا جاتا ہے وہ جیسے ظاہری طبیب اگرچہ پورا پورا علم اور
طبیعی امور میں یہ طوطی رہتا ہو جو عقائد و اصول و شفا ہوگی۔ دیکھتا ہے روحانی طبیب میں
صدائیت و روحانیت میں عقلی و روحانی قویات اور استعداد و مہر و سہ جات میں
میں وہاں اصول کی کمی ہے جو کے اصلاح کے جائز کار یا دو سو یا بیسی اس کے
بعد طریق و مصلحت میں چاہئے کہ لوگ چار فرقوں میں منقسم ہیں۔

پہلا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو خدا کی وحدانیت اور اس کے برگزیدہ رسولوں اور اس کے ادا امر کو اپنی پر صدق دلی اور اذہن و دل عزائمات کے لحاظ سے ایمان لاکر رہدور یا ضمت یا دنیا و دوزخ کا رد یا اختیار کرتی یا ردی امور و غیرہ میں مشغول ہو گئے ہیں۔ اسوں نے آئندہ اندرونی حالت شریعت کو رد و ضمت کے اصول کے درپہ سے دوسرے کر کے یا تو بھڑات نفسانی و ترک شیعہ استیلائی میں مصروفیت اختیار کر لی ہے اور یا بنیادی و درجہ فی ترقی کے دروازے کی طرف رخ کر لیا ہے ایسے لوگوں کو اپنی حالت پر رہنا ہایت مدیعا ہے۔ علم کلام کے دوقتی اور اعتقادی احکام کے دلائل اور اپنی سواکات و جوابات کے محضروا میں پڑتے اس کے لئے ہایت خطرناک ہے اور مہیب امر ہے۔ "تخصیرت" نے عربوں کو خدا کی وحدانیت اور آپ کی رسالت پر ایمان مانے کے سوا اور کسی سر کی تکلیف نہیں دی اور گروہ عربوں میں سے بعض تعلیقات ایمان مانے کو دیکھنے نے بڑے بڑے دلائل اور بطورت کے مطالبوں کے بعد اسے کوئی برحق مانا مگر "تخصیرت" نے ان کی تعلیمی اور برہم کی اور میں مطلق ترقی نہیں کیا۔

ان لوگوں کو چاہئے کہ اپنی حالت پر نہ رہیں اور علم کلام کے محضروں اور اس کی مشکلات اور پیچیدگیوں میں پڑ کر اپنے عقائد کی راجحی نہ کریں کیونکہ علم کلام میں جس نتیجہ و تحقیق کے ساتھ اعتقادی حکام پر رد و بمنہ قائم کئے جاتے ہیں وہ اہل برہمترہ و قلعہ کی طرف سے نکلیں اعتراضات و ردائے جاتے اور ان کے کالی جواب دیئے جاتے ہیں۔ مگر یہ سب معاملات ان کے آگے پیش ہوں تو ممکن ہے کہ ان کے دل میں کوئی ایسا امر بیخدا جائے جس کا اندازہ دہی سے قوی جواب سے بھی نہ ہو سکے۔ اسی لئے صحابہ کرام اس فن میں خوشی اور اس کے حلقہ میں دندہ میں نہ کرتے تھے بلکہ بدوہ یا ضمت لوگوں کی دینی و دنیوی مصلحتوں اور چند نوعیت میں اپنے رائی و دعوات پر کرتے تھے بلکہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو مسند فقہ پر بیٹھ کر سے دیکھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سخت غصہ کی حالت میں فرمایا کہ تمہاری شمس ہی قسم کے محضروں میں پڑ کر ہلاک ہو گئیں۔

دوسرا فرقہ

ایسے لوگوں کا ہے جنہوں نے اپنی قوت عقلی کا یہاں تک اعتبار کر دیا ہے کہ اس میں حق کی قبولیت کا مادہ ہی نہیں رہا۔ ہزاروں کو چند نصیحت کرو۔ زبان کے کان سنتے ہیں اور زبان کے دلوں میں اس پروردگار سے کی گنجائش ہے۔ ایسے حافی اور سنگدل تقیہ پر مہر بستے والوں، تلافی جہاں کا ہیرو۔ جو شمشیر کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ اکثر کافر شمشیروں کے نیچے ایمان لائے ہیں۔ خدا کی قدرت ہے کہ جو کام کواہوں اور عیروں سے لگتا ہے وہ زبانی ایچروں اور ہیکروں سے ہرگز نہیں نکل سکتا۔ مگر آپ تاریخی کتابوں کی ورق گردانی کریں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ جہاں دین اسلام اور کفار کے مابین جنگ ہوئی وہاں ہزار ہا کفار شرف اسلام ہوئے اور جہاں دین ہی تنہی کے بلے مستحق ہوئے وہاں ہتھیار جنگ و قتال کی اہمیت پہنچے اور کوئی قتل و غارتگری نہیں آیا اور یہ جو کچھ ہم نے لکھا ہے عقلی منصب سے روگردانی اور چشم پوشی پر اس کو قبول نہ کرنا چاہئے کیونکہ عقل ایک ایسا خداوندی راز ہے جو ہر کس و ناکس کو دینے کے قابل نہیں ہے۔ یہ گوہر ہے بہا خدا کے خاص برگزیدہ اور اہل ایمان و ہمدان کو عطا کیا جاتا ہے۔ عام لوگ عقل برہین کے گھسے سے اسے ہی قاصد و عاجز ہیں جیسے چکا ہڑ سورج کی اورانی کرنوں کو نہیں دیکھ سکتی ایسے لوگوں کو کلامی معارف پیش کرنے سے ایسی ہی تکلیف پہنچتی ہے جیسے ٹیڑھا لکڑی خوشبو سے بھرتی کی صورت نظر آتی ہے۔ ان لوگوں کے حق میں

امام شافعی نے کیا خوب کہا ہے

من مع الجہال علماً اعاده من نقص في العلم
من ضيع المعصر حين فقد ظلم
خارج کیا اور جس نے اس کے اہل کو سیلئے
سہر دکا اس نے بھاری علم کیا۔

تیسرا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو تنقیدی اور روحانی طور پر ایمان لائے مگر خدا

نے ان کے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی ذکاوت اور حیرت زدگی کی مستعد پیدا کر دی جس کی وجہ سے انہیں طرح طرح کے افکار، سوچتے ہیں جہاں کے سائنسی اطمینان اور

قرآن اور صحیح کتب کے موجب ہوتے ہیں۔ وہ اسے اسے اذیت دے رہے ہیں جو ان کے عقائد میں بہت سی مشکلات پیدا کرتے ہیں اور بعض حد تک عقائد و سب کے ٹکڑوں سے وہ ایسے بظاہر ناخوش شہوت من لیتے ہیں جو ان کے دلوں میں گھر جاتے ہیں ایسے لوگوں کے ساتھ احاطہ کے شہادت دہ کرنے اور عقائد و سب کے بارے میں ضرور پردہ رکھ کر کرنی چاہیے مگر جہاں تک ہو سکے اس بارہ میں احتیاطی حدود اور مسلمات یا قرآن و حدیث و علمی نامور مشہور و معروف کے قیام میں کرنے سے کام لیا جائے تاکہ یہ نہ ہو کہ عقلی دلائل پیش کرنے سے ان لوگوں پر اور بھی بہت سے مشکلات نئے اور اور اہل جاہل اور اہل کی حالت صحت مابقی اور بھی بد ہو جائے یا ان کے عقلی مافی کے بغیر کام۔

کل نیکو و نیکو نقد میں

چوتھا فرق

ان لوگوں کا ہے جو موجود صورت میں مسلمات کے ممکن ٹکڑوں میں سے ہیں۔ مگر وہ نہ خود کے ٹکڑوں میں نہ مثبت کی نظر اور ضمہ کے پکے نہیں ہیں بلکہ قدرت نے ان کے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی قابیلیت و استعداد پیدا کر دی ہے جس کی وجہ سے ان کا ارادہ اس پر آپ ناگہانی بے اثر ہو جاتا ہے آگے اسلامی اصول کی حقیقت کے دلائل اور کفر کے بظاہر کی وجوہات و رد و ستطرحوں سے پیش کی جائیں اور ان کی جہالت علمی اور عقلی جدت کا کچھ بیاختلجی ہے کہ ان کے دماغیت کے نزدیک دست اور ہر اثر و استے ان کو دلائل طائیفہ و ان کی رد کی حالت فوراً مدھر مکنی ہے ایسے لوگوں کو اسلامی مکرر صرف صحیح اسلام کا سب سے اعلیٰ رخص ہے بلکہ جنت انبیاء و اہل ان کے پاس آسانی ہر الہی کی کتاب میں بھیجے کی اصلی غرض یہی ہے مگر ان لوگوں کو اور اور سب پر بلا سے میں ہر اصرار میں امر و نہی کے نہایت محبت ہر سے الفاظ میں جمیع احکام کے ساتھ ساتھ انہ اور نصیب کے حکم میں رہتے ہوئے الفاظ سے رد و ردائی کر کے اسلامی حقائق و معارف اسیرا کھانے چاہیے کیونکہ نصیب کے ہر اس میں سلام کے پاب اور دشمن اصول کو پیش کرنا ہے اس کے کہ کسی حد تک مفید ثبات ہو اور بھی زیادہ جہالت مدد بہت مہر کی اور تشنگی کا باعث ہوتا ہے۔ ہم ہم بہت دشمنی و تخریب سے بچتے ہیں کہ نہ وہ تو محمولات میں بہت اور ناگوار امور کے رد و ان چہ پر ہر سے بلکہ اس کی طبیعت مانعہ من چاہنے کا بھی سبب ہے کہ

بعض جاہل نہایت جاہل نہ اور تعصب نہ بکرا یہ میں عوام اس میں پرستی کا چکر لگاتے ہیں اور اس کو بہت عقارت اور نفرت کی طرح دیکھتے ہیں اور اس کا جائزہ اور مطالعہ کا روٹنی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام اس کے دلوں میں عداوت اور نفرت دھری کی جڑیں لگا دیتے ہیں۔ لیکن مضبوط ہو جاتی ہیں اور اس کی تردید کی حالت اس حد تک بگڑ جاتی ہے کہ باوجود اس کے کہ عقلی علم و ادب کی حالت درست کرنے میں سخت مشکلات پیش آتی ہیں۔ ان لوگوں کے تعصب غلو کی ایک عجیب شہرہ دیکھئے وہ یہ کہ یہ لوگ ایک وقت میں کسی کا خدا، حق پر حروف لکھے ہوئے دیکھتے ہیں اور پھر عرصہ بعد ان کی نسبت قدم کا فتویٰ جلا دیتے ہیں اس کا وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ عداوت اور تعصب کے رنگ میں شیطان نے ان لوگوں کے غمرونی جذبات ان کے دلوں میں ان کی حرکات و سکنات کا پورا پورا قبضہ کر لیا ہو کہ شیعہ فی جہوت ان کے کہہ سوا پر سوا رہے ہو تو وہ بغور نگاہ اختیار تو یہ خوف سے یہ خوف اور گندہ دینے کے دوس میں بھی جیسے۔ لکن حقیقت میں تعصب اور جاہل ایک ایسا مرض ہے جس کا علاج عادی صبیوں کے پاس بھی نہیں ہے۔

علمائے اسلام کو تعصب اور جہوت کے برے طریقے سے پہچانی کرنی چاہیے اور بجائے اس کے جہاں تک ہو سکے برے باری۔ لوگ اور اطلاق سے کام میں اور عامہ حقائق کو بہت تعلق اور رحم و دلی نہ گاہ سے دیکھنے کی عادت پر رہیں۔ عامہ حقائق جو لوگ روحانیت سے بالکل دور و چارے ہیں جس قدر ان سے بااطلاق اور بابروت غافل آئیں گے اور جیسے باپ اپنے اکلوتے بیٹے کو روٹنے سے بچے کو بہت فرج محبت سے راہ راست پر لگائے گی کو خوش کر دے دینے میں یہ بھی ناقابل رحم لوگوں کے آئے اطلاق مضامین اور مسائل اصول کو خالص صحت منگی اور مشاطفت کے لیے یہ میں پیش کر رہا تو بہت کچھ بھرتی اور کامیابی کی امید ہو سکتی ہے۔

تیسری تمہید

اس امر میں کہ ان ہم میں مصروفیت فرض کلامیہ کا علم رکھتی ہے علم کلام میں ملکہ نحو پیدا کرنا اور اس کی پیچیدگیوں اور مشکل مضامین حل کرنے کے درپے ہونا فرض عین نہیں بلکہ فرض کلامیہ ہے ہر ایک آدمی انکی مشغولیت میں پڑنے کا اجتماع رکھتا ہے اور یہی یہاں علم ہے جسے بالکل ہی میں پشت لال دیا جائے۔ نہ بات کہ اس میں کمال پیدا کرے ہر کس و نہ کس کا کہیں پیدا دوسری تمہید سے بخوبی ثابت ہو سکتی ہے کہ کلام ہم پہلے عقائد طور

پر بحث کر چکے ہیں کہ اسلام کاسب سے بڑا کار لوگوں کے دوسرا میں حقیقت ایمانیہ قانع
ہوتا اور ان کو فتنہ و تجور کی نیکو دقتوں اور عیادتوں سے پاک کرنا کفر و ستار کے عین حق و حقیقت
سے نکال کر شریعت کے صاف اور روشن راستوں پر لانا اور حال و احوال کو شریعت
محمدیہ کے گرام قدر اکسیر ہستی چاہت کے ذریعہ سے دور کرنا اور لوگوں میں
دو حاکمیت کی تار و روح چھوٹنا ہے اور نہ ہی باقی رہا معتقدات اور حکام محلیہ کے ثبوت پر
دلائل کا ٹکڑا اور ان پر جس قدر شبہات ہوں ان کا کافی قلع قمع کرنا جو عظیم کام کا سامنا
ہے یہ سب کچھ ان لوگوں کے حق میں فرض عین ہے جن کے دلوں میں طرح طرح کے
خندے اور غمو کی طرز کے سوالات کھینچے ہوں و انہوں نے دیگر اشخاص سے سننے
ہوں۔ جس جگہ گر یہ سوال کیا جائے کہ آپ پہلے کہہ چکے ہیں کہ بہت سے لوگوں کو پہلے
دور دوسرے فرقے کے اشخاص کو عظیم کام میں مصروفیت حاصل کرنا سخت معر ہے تو اس کا
پڑھنا فرض کدیبہ کیونکر ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ چیلنگ بعض لوگوں کے حق میں اس
کا حاصل کرنا خطرناک و رہائیت برادر ہے اگر لے و لا امر ہے مگر اس میں بھی شک نہیں
کہ اسلام کی مخالف شبہات کا اٹھانا اور کاٹنا اسلام کے دوسرے دوسرے کی صداقت اور حق کے
بطلان پر لا کھڑا کرنا اسلام کاسب سے بڑا اور نہایت ضروری فرض ہے اور اسی قسم کے
شبہات کا قانع ہونا بھی ممکنات سے ہے یہ بات بھی ممکن ہے کہ اسلام کے کسی گوشہ میں
کوئی شخص اسلام پر طرح طرح کے دل آرد حملے کرے۔ مسلمانوں کو یہ کہانے اور ان کو
غضب اسلام سے بڑا اور نہ ملنے کرنے پر کھڑا ہونا ہے تو کیا جیسے شخص کے مقابلہ میں۔

مستحقانِ طرف سے کسی ایسے شخص کا کفر ضروری نہیں ہے جو اسلام کی ہر ہر دست و پاؤں سے اس کا سر توڑ دے اور اس کی صداقت پر اسے دغا دے لیکن جواب دے۔ ضروری ہے باہر نکلتا ضروری ہے۔ اس قسم کے واقعات عموماً پیرے سے شہر میں ہوتے رہتے ہیں تو رسوائی آبادی کے ہر ایک حصہ میں ظلم و کلام کے ایسے اولو احقر و فاضلوں کی جماعت موجود ہوتی ضروری ہے جو کہ ہر وقت جو شخص کی سرگولی اور اصل نوا کے دلوں سے ان کے شبہات دور کرنے کے لئے تیار رہے۔ اگر اصل نوا کی آبادی کا کوئی حصہ ایسے فاضلوں کی جماعت سے خالی رہا تو وہاں روح نیت کے نشان ایسے ہی مٹ جائیں گے جیسے کسی حصہ تک میں طبعیت قیصر ہونے سے جہاں مراضی کا جانا اور عملی حالت میں بہت کچھ خرابیوں کا رائج ہو جانا یقینی امر ہے۔ ہاں اگر کسی شخص کی طبیعت کی مناسبت نقد اور کلام دونوں سے ہے اور اگر صرف ہو تو دونوں علوم میں سہا حد تک کافی ترقی کر سکتا ہے مگر حاجی کا روپا اور

خارجی معاذات اسے دونوں اصولوں میں کمال حاصل کرنے سے سہراہ ہیں اور وہ اس بارے میں کہ وہ علوم میں سے کسے حاصل کروں اور کسے چھوڑوں سخت تذبذب کی حالت میں ہوتا ویسے شخص کے حق میں ہم علم فقہ میں اعلیٰ سند اور پیرا رہنے کا فخریٰ دیر گئے کیونکہ وہ سب علم کلام فقہی مسائل میں ساری کورائے اور دین ضرورت برکتی ہے اور ساری عقائد پر اعتراضات کا شور برپا ہوتا جس کی وجہ سے ہمیں علم کلام کی طرف جانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کا ذکر بھاری سبب بھی علم فقہ ہے۔ فقہ کو ہم کلام پر ایسی فوہیت ہے جیسی اسے علم طب پر۔ اگر کسی گاؤں یا شہر میں طبیب اور فقہ دونوں موجود نہ ہوں تو جس قدر فقہ نہ ہونے کے باعث انساں گئی عملی قوت کو صحت پہنچتا ہے۔ اور اس کے اور دین جزایات میں دکانیں پیش آتی ہیں۔ وہ سہراہ چاہے ان سہراہی بیماریوں اور خرابیوں سے رگیا ہوئی ہیں۔ جو طب کے مفہوم ہونے کے، عیش و قی ہوئی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہ میں تندہ ست پیادہ عالم، حامل مشہور وغیرہ مشہور۔ لہذا ہر طبقہ کے لوگوں کو یکساں حاجت ہوتی ہے۔ بخلاف طب کے اس کی ضرورت ہے تو یہاں کو جو بہ نسبت تندہ و ستوں کے بہت ہی کم تعداد پر ہوتے ہیں ہر ایسے کو جیسے طب کی ضرورت ہوں سے دوسرے ہی فقہ کی بھی اسے سخت ضرورت ہوتی ہے بلکہ طب سے فائدہ بخش ہوگی تو چند وہ دنیا کے لئے اور اس پر جو اس کی اصل کا وقت مقرر ہو چکا ہے اس سے یہ لکھ کے لئے بھی قدریمہ و تاخیر نہیں ہو سکتی اور فقہ اس کی ادنیٰ اور حقیقی زندگی کا ایک اعلیٰ درجہ ہے۔ ہمیں امید ہے کہ سب ہماری اس تقریر سے سمجھ گئے ہوں گے کہ فقہ بہ نسبت علم کلام بہت ضروری و عظیم الشان علم ہے اور اس کو علم کلام سے ہر صرح پر افضلیت حاصل ہے۔ اس کی طرف سے سب کراہتا پانی ساری عمر میں فقہ کی ترویج اور اجتہادوں احکام کو خصوصاً قرآنی سے مستط کرنے میں۔ غ سوری کرتے وہ سہراہ مسائل فقہیہ سے انکس لکھ ایسی فریموں، لکھی تھی کہ شب و روز اس کام میں لگا رہے تو اپنی زندگی کی علم غرض و فائدہ سمجھتے تھے

اس میں شک نہیں کہ علم کلام اس لحاظ سے کہ عقائدی حکام کی تحقیق اور تنقید پر بہت کچھ روشنی ڈالتے و افادہ ہے۔ فقہ کا اصل کہلانے کا حق ہے اور فقہ کی نسبت فرمت کا کام رکھتی ہے مگر علم کلام کی اعلیٰیت فقہ کی فضیلت کو جو اسے علم کلام پر حاصل ہے نہیں فقہ سکتی۔ وہ اس کی یہ ہے کہ حقیقی اعلیٰیت کا تمتد تو صرف اس معنی اور پڑا عقائد کو ملاحظہ ہوا ہے جو اسلامی احکام کے مطابق ہو اور اعتقاد صحیح صرف عقیدہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ علم کلام تو

صرف عقائد کا احاطہ اور عقائے کے لئے ایک ذریعہ ہوتا ہے۔ فقہ کی فعالیت میں علم کا کام کی اصلیت کو پیش کر دیتا ہے۔ ایسا ہے جیسے طبیب طب کو فقہ پر فوقیت دینے کی صورت میں کہتا ہے کہ دینی احکام کو دیکھنا اور ان میں کمال حاصل کرنا صحت بدنی پر موقوف ہے اور صحت بدنی کے اصول اور اس کے ذریعے طب سے معلوم ہوتے ہیں تو سب علم طب تمام دینی علوم سے افضل ہو۔ سو جیسے طبیب کی اس دھوکے میں ڈالنے والی تقریر سے علوم دینی کی فعالیت میں مطلق فرق نہیں پڑتا ویسے ہی علم کلام کی فرضی اصطلاح فقہ کی فعالیت میں غلط سمجھائی جاسکتی۔

چوتھی تنبیہ

اس امر میں کہاں کتاب میں ہم کس قسم کے دلائل بیان کریں گے۔ یوں تو دلائل کے اس قدر اقسام ہیں کہ اگر ان سب کو بیان کیا جائے تو ایک دفتر چاہیے اور اقسام بھی مختلف حیثیات اور چارہات پر مبنی ہیں۔ چنانچہ ہم اپنی کتاب تک النظر و درمیانہ عالم میں کسی قدر دلائل کے مختلف اقسام پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ مگر ہم اس کتاب میں محض اختلاف کے پہلو کو نظر رکھ کر دلائل کے مشکل اور پیچیدہ اور باریک اقسام سے پہلو تہی کرتے ہیں صرف تین قسم کے دلائل بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

پہلی قسم

جب ہم کسی امر کی نسبت دعویٰ کریں تو اس امر کو ایسی دو دھیموں میں بند کر دیں کہ ایک فقہی کو باطل کر دینے سے دوسری فقہی جتنی الثبوت ہو جائے مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہان حادث ہے یا قندیم مگر دوسری شے اس کا قندیم ہو تو باطل ہے نتیجہ ہوا جہان حادث اور پہلا ادارہ عالم اور مطلوب تھا۔

اس مقام پر پہلا مطلب دو مقدمات سے حاصل ہو ہے ایک یہ کہ جہان یا ثابت ہے یا قندیم دوسرا یہ کہ جہاں کا قندیم ہونا محال ہے اور حاصل بھی اس مقدمات کے حاصل تناسب اور مطالب سے ہوا ہے اگرچہ کوئی مدعا اور نتیجہ ممکن کے ہر دو مقدمات کے ملائے بغیر بہت ممکن ہو سکتا مگر چونکہ دلیل کے ہر دو مقدمات کے مابین ایک خاص نوعیت کا رابطہ و اتصال ضرور ہونا میں خاص خاص ثبوت کا حیا ضرور دکھائی جائے تو مطلب کا حاصل ہونا ایک محال امر ہے ہاں ہر دو مقدمات کو جب مناسب ثبوت پر ترتیب دیا جائے تو مطلب کا حاصل

ہونا چاہیے کہ اس حاکم کو مطلوب کے فتنہ جہات کے وہ فتنہ نام ہیں
جب کسی خصم کے مقابلہ میں پیش کیا جائے۔ مثلاً ایک شخص جہاں کے قدم چھٹکا قائل ہے اور
ہم اس کے مقابلہ میں اس کے دوست کو پیش کریں تو اس وقت اس کو نام لگائی اصطلاح
میں دعویٰ ہو گا کہ اگر میں ہی رواقی تحقیقات کے طور پر مدعا پر عالم کا نہیں دعویٰ ہے تو
اسے مطلوب کہا جائے گا کہیں یہ دلیل کے مزید مضامین کے خلاف سے جو اس کی نسبت
جنرل اصل کے ہیں۔ لڑائی بھی کہا جاتا ہے کہ کوئی نام ہے جب اس پر دلیل کو قائم کر دیا شود
کے مقامات کو خصم تسلیم کرے گا تو خواہ مخواہ مطلوب کی شہادت کا اسے امر و کرنا چاہے گا۔ نیز کہ
دلیل کی شہادت مطلوب کی شہادت کو مسترد ہوئی ہے۔

دوسری قسم

ہم اپنی دلیل کے حقائق کو پہلی قسم میں جو حقائق ترتیب میں بیان ہو چکے ہیں ان کے ایک اور نئی طور پر مرتبہ سے لکھے ہیں۔ مثلاً پہلے ہم نے حادثہ عظمیٰ کے ثبوت میں کہا تھا کہ جہاں حادثہ ہو گا یہ قہریم مگر اس کا قہریم ہونا باطل تو غیر ہوا جہاں حادثہ ہے مگر اب ہم یہ ثابت چاہتے ہیں کہ وہی حادثہ ہوا ہے جو کہ حادثہ عظمیٰ ہے (یہ ہماری دلیل کا پہلا مقدمہ ہے) اور جہاں بھی حادثہ ہوا ہے (یہ دوسرا مقدمہ ہے) نتیجہ یہ ہوا جہاں حادثہ ہے ان دونوں صورتوں میں مطلوب صرف ایک ہی شے ہے مگر اس کے ثبوت میں مختلف پہلو ہوا۔ لکھے گئے ہیں۔ پہلی صورت کی طرح اس طرح کی دلیل کے حقائق اب بھی جب محکمہ تسلیم کرے گا جتنی خوشی میں حادثہ سے اس حادثہ وہ جہاں کے عمل حادثہ ہونے میں جب اس سے کوئی کام نہیں ہے تو حواہ بخود سے حادثہ کا نام لگاتا ہے۔

تیسری قسم

پہلی دوسو دھنوں میں قوم سے ہے دعا کو تہ کرنے اور عصم کے دعا کو توڑنے۔ الغرض ان دونوں باتوں کا یہ تھا کہ اب ہم صرف عصم کے دعا پر چرجا کر نیکی طرف توجہ کرتے ہیں اور دعائی کرتے ہیں کہ عصم کا دعا باطل ہے کیونکہ وہ ایک مرحال ہوسترم ہے اور جو شے کسی عمل امر کو سترم ہوتی ہے وہ اوج دکھاں ہوتی ہے اس لیے عصم کا

معاصل ہے۔

مثلاً ایک شخص ہمارے روبرو معرفی کرتا ہے کہ آسمان کے دورات غیر متناہی ہیں اور ہم اس کو کہتے ہیں کہ آپ کے اس دعویٰ سے ایک عالم امر لازم آتا ہے دو کیے اگر آسمان کے دورات غیر متناہی ہوں تو یہ کہا درست ہو گا کہ آسمان اپنے دورات غیر متناہی نہ ہوئے کہ چکا ہے مگر یہ تو محال ہے تو پھر اس امر محال کا مستلزم (آسمان کے دورات غیر متناہی ہونا) بھی محال ہو گا۔

اس جگہ ہمارے پاس دو ماصل یا دو مقدمات ہیں (۱) یہ کہ برحقہ یہ آسمان کے دورات غیر متناہی ہونے کے یہ کہنا درست ہو گا کہ آسمان اپنے دورات غیر متناہی نہ ہوئے کہ چکا ہے۔ آسمان کے دورات غیر متناہی ہونے کی صورت میں غیر متناہی شے کی انتہا ایک ایسا دعویٰ ہے جس میں خصم کے اقرار اور انکار دونوں کی گنجائش ہے۔ خصم کو اقرار ہے کہ آسمان کے دورات کے عدم متناہی شے کی صورت میں دورات غیر متناہی کا صاف انکار کر دے (۲) یہ کہ آسمان کے عدم متناہی کی صورت میں غیر متناہی شے کی متناہی ہو نا محال ہے۔ پہلے مقدمہ کی بنا پر اس مقدمہ میں بھی خصم کا اقرار اور انکار دونوں کی گنجائش ہے مگر جس صورت میں کہ انکار ہو تو اس مقدمہ میں کوئی گنجائش نہ رہے گی۔

تین قسم کے دلائل قدرہ بالا سے ہم کی کتاب میں منتخب مقامات میں کام لیں گے۔ یہ ایسے دلائل ہیں کہ حصول مطلوب کے بارے میں ان سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا ان دلائل کی رو سے جس شے کا علم ہمیں حاصل ہو گا اس کا نام مطلوب یا ماول ہے اور اس کے مقدمات کا یہ ہم جو تعلق اور لگاؤ اور ربط ہونا ضروری ہے۔ ہماری اصطلاح میں دلیل کہلاتا ہے۔ جب کسی مطلوب کے حصول اور ثبوت کے لئے کوئی دلیل جوئے کی جاتی ہے اور اس کے مقدمات میں کسی خاص ترتیب اور جوڑ کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے تو اس وقت وہ باتوں کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ ایک خود دلیل کے ہر دو مقدمات (ضروری و کبریٰ) کا دامن میں تصور کرنا اور دوسرا سبب کا دریافت کرنا کہ نتیجہ کا حصول دلیل سے ممکن نہایت سے اور کوئی حیثیت سے کہ مگر ہمارے وجہ سے ہوا ہے پہلے امر یعنی اصرار مقدمہ میں کا نام قرار اور دوسرے امر کا نام طلب ہے اور ہمارے ہر دو امور کا مجموعہ حیثیت اضمحالی کے لحاظ سے نظر کہلاتا ہے۔ فکر کی مانت اور گنت میں دو چیزوں کو دخل ہے۔ (۱) اضمحالیات مقدمہ میں فی الذہن

اس امر کا رد یافت کرنا کہ دلیل سے نتیجہ کا حاصل ہونا کن کن شرائط اور وجوہات سے ہوتا ہے
نظر کی تعریف میں بہت کچھ اختلاف ہے بعض نے صرف فکر و تصور کو فکر اس کی تعریف
محض فکر کیا ہے اور بعض نے صرف طلب پر ہی اس کی تعریف کی بنا رکھی ہے۔ مگر یہ
دونوں تعریضیں ٹھیک نہیں اس کی صحیح تعریف وہ ہے جس میں فکر اور طلب دونوں کو دخل دیا گیا
ہے جیسا کہ محققین نے کہا ہے انہ انشکر الذی بطلب مدہ من نام بہ علما او
خلیۃ ظن۔ نظر یہ فکر کا نام ہے جس سے حصول یقین یا غائب گاہیں منظور ہو۔

نظر کی تعریف میں اگرچہ علماء حضرات نے بہت کچھ خامد فرسائی کی ہے اور طرح
طرح کی عبارت آراء تھیں ہے اس کی ماریت بیان کرنے میں تفسیری وقت کی ہے مگر اس
کی یہ طول بیانی ہو خانہ جنسی بخیر کے کہ اور ضروری اور مفید مباحث پر غور کرنے کے سبب
راہ ہو کوئی مفید دروچسپ اور امر است نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ تو ہر فرد بشر کو تسلیم کرنا پڑتا
ہے کہ ہر ایک دلیل میں دو اہل (دلیل کے ہر دو مقدمات اور ایک فرام تجویز) ہر
ضروری ہیں نیز اس امر کا عراف کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی مدعا کی کوئی دلیل قائم کی
جائے گی، ہر باتوں کا نالہ و کنا ضروری ہو گا۔ ایک اصدار المتحد شین فی الذکن اور دوسرا اس
مرکا در یافت کرنا کہ دلیل کے مقدمات کیونکہ حصول مطلوب کو عظیم ہوتے ہیں تو اب بجز
کہ نظر کی حقیقت نہیں، حضراتی فلاہن جس کا نام فکر ہے، اخذ ہے یا دلیل کے مقدمات کے
حصول نتیجہ کے اعتراف کی کیفیت کا رد یافت کرنا تاہم ادنی اصطلاح میں طلب کہانے لفظ
ہے بالکل بے سود اور لغو ہے۔ جب دلیل کے قائم کرنے کی صورت میں یہ دونوں امور ہر کام
دکاست موجود ہیں تو نظر کی ماریت میں ایک کو داخل اور ایک کو خارج کر دینا کوئی قبح و
باعث ہے تم اپنے سفر میں پہلے یا دوسرے امر کو نظر کی ماریت میں داخل کر دو مگر تہا وے ایسا
کرنے سے واقعات میں کوئی تغیر نام نہیں آتا تو محض ایک اصطلاحی بات ہے۔ بالکل

ان اصطلاح -

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگرچہ دلیل قائم کرنے کے وقت ان تمام امور متفقہ
بالا کا ہر ضروری ہے مگر ہم تو صرف یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ علم کا ہر اہل کی اصطلاح
میں نظر کس کو کہتے ہیں تو اس کا جواب یہ کہ یہ پیسے معلوم ہو چکا ہے کہ نظر کی تعریف میں
بہت اختلاف ہے بعض صرف فکر کو اس کی ماریت کا مایہ تمام خیالی کرتے اور بعض صرف
طلب ہی کے ساتھ اس کی تعریف کرنے پر تھے ہیں اور بعض فکر اور طلب دونوں کو

اس کی مابین میں طبعی قرار دیتے ہیں۔ الغرض نظر کے متعلق ہر ایک کی اپنی اپنی اصطلاح ہے۔ ہمیں ان لوگوں سے بڑا تعجب آتا ہے جو فکر کی تعریف کے لیے ان میں کمال کرانہ ہر۔ تعریضات میں ایک ایک تعریف کے پہلو کو دہرائے اور دوسری دو تعریضوں کو روک دے۔ شریعتی جہاں جاتے ہیں اور اس کو بڑا اہمیت اور غیبت کے ثبوت کا اپنی ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اگر یہ لوگ تہذیب کا دور کیلئے غور کرتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ اس عقلی تاریخ اور اصطلاحی اختلاف سے واقعات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ قس الامر میں دلیل کے قائم کرتے وقت فکر اور طلب دونوں کے مفہوم موجود ہوتے ہیں۔

ہم نہایت دلچسپی سے کہتے ہیں کہ بہت سی غلط فہمیاں محض اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہیں کہ مطالبی کے لکھنے میں ان کو الفاظ کے تابع قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ الفاظ مطالبی کے تابع ہوتے ہیں اگر پہلے مطالبی کا صحیح طور پر موازنہ کر کے الفاظ کو ان کے ساتھ مطابقت کیا جائے تو بہت کچھ غلط فہمیاں رونق نہ سکتی ہیں۔ بہر حال اصطلاحی اختلافات سے متغیرات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ ہماری اس تقریر سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ فکر کی تعریف میں جو علماء کا اختلاف ہے وہ کہاں تک درست ہے اور ان پر اصحاب ترجیح نے حاشیے چڑھائے ہیں وہ کس حد تک قابل وقعت ہیں۔

اس جگہ ایک حدیث واضح ہو سکتی ہے وہ یہ کہ اگر دلیل کے مقدمات کو محض تسلیم کرے تو بیحد نتیجہ کے حصول کا اقرار کرنا محض کو ضروری ہو گا مگر ہو سکتا ہے کہ ہر ایک دلیل کے مقدمات کا نو برآہہ الابرار کر دے آپ عجیب سے عجیب صورتوں میں اپنے دلائل کو پیش کریں مگر وہ "کافضل" کہنے سے آپ کی محنت خاک میں ملادے گا۔ ہمارے پاس کچھ ایسے وجوہات آئے ہیں جنہیں جن کے پیش کرنے سے اسے انکار کرنے کا موقع نہ مل سکے۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ جملہ کلی ایک وجوہات کے اس جگہ صرف چھائی وجوہات ہم پیش کرتے ہیں کہ ان کے ذریعہ سے محض کو انکار کی عقلی عجیبی نہیں رہتی۔

یہ امور مہیا ہیں۔ یعنی ایسے امور جن کا انکار حواس باطن یا ظاہرہ سے نہیں حاصل ہوتا ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ہر حادث کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے اور جہاں میں بھی طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں۔ اسی لئے جہاں کے لئے بھی کوئی سبب ضرور ہے۔ جو اس دلیل کا دوسرا حصہ یہ ہے کہ جہاں میں طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں ایسا مقصد یہ ہے جس کا ہم حوالہ ظاہرہ سے مستادہ کرتے ہیں

کیونکہ ہر شب دو روز دیکھتے ہیں کہ کوئی پیدا ہوتا ہے اور کوئی اس جہاں فان
نوجوہ تیرو دوا بقا کی طرف مدحارتا ہے کہیں درخت ہوئے نہوگوں سے کرتے
ہیں اور کہیں ارمیدہ ہوتے ہیں۔ بارشیں ہوتی ہیں اور بادیں گرتے ہیں۔ اولے پڑتے
ہیں بھی کڑکھتی ہے۔ سخت ہوا فوج آتے ہیں طرح طرح کی کردہ اور اچھی اچھی آوازیں
خانیں بناتی ہیں وہاں کی عمارت مختلف رنگوں میں ہوا گرہانی ہیں۔ کوئی خوبصورت ہے کون
بدتر و غیرہ۔ غلیظ لہجہ کی دھندلی لہجہ کی بھی ٹھنڈی ٹھنڈی۔ ویر و غیرہ ہوا میں
سے محسوس ہوتے ہیں۔ ان فرض ہر یکہ دور پر ان میں تغیر و عکاس کا سلسلہ شروع ہے
اور شروع ہوتا ہے گا۔ ایسے کسی اور کی سمجھ کی سمجھ کر انکار کرے کہ موقع نہیں مل سکتا۔

۲۔ دو سو ہیں جو صرف عقل کی کچھ ذرا سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں
کہ جہاں حادثے ہوئے ہیں ایسی شے جو حادثے سے پہلے موجود ہو جائے۔ ان کے ساتھ ہوا
چھپے ہوئے ہوتی ہے اور جہاں بھی ایسا ایسی شے سے جو حادثے سے پہلے موجود تھی
تجربہ ہوا کہ جہاں حادثے ہے وہاں دھول کا پہلا قدم کہ جو شے حادثے سے پہلے
موجود نہ ہو وہ حادثے ہوتی ہے۔ ممکن تھا کہ حادثے سے پہلے ہوا کا جو چیز حادثے سے
پہلے ہوئی وہاں تو ان کے ساتھ ہو گئی۔ ان کے پیچھے۔ اور دھول طرح پر ہی کا حادثہ ہونا
تو ہر بے ترقی عقل کا مذہب کا انکار کرے تو بدانت کا کمر بزنے کے علاوہ پرے
وہ کیا تجویز اور نہایت سے کر ہوا ہوا

۳۔ دوا میں جو ہمیں تو ان کے دیکھنے سے پہچانے میں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ حضرت محمد و آل
الصلوات علیہم اجمعین ہیں۔ کیا آپ سے بہت سے جھڑکے ہوئے ہیں وہ ہر حق ہیں۔
نہجہ ہوا کہ محض عقل کا حکم نہ ہو کہ ہر ایک قابل مسلم نہیں ہے چنانچہ ان کے
جواب میں کہیں کہیں کہ آپ ہر حق ہیں۔ عید چاہے۔ ہوا محض ہے ہمارا ہوا ہے
نہجہ ہوا کہ ہر ایک ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔

اب اگر تو ان مجاہدے ہوا ہوا کے عقل کی۔ کسی وجہ سے ہم سے انرا ہوا
نہجہ ہوا کہ ہر ایک ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔
ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔
ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔ ہوا ہوا ہوا۔

ہوا ہے۔

۴۔ دلیل میں ہیں مقدمہ لایا جائے جو کسی دوسری جگہ تیسری شکل میں ظاہر ہو چکا ہے اور یہ ایک مستقل دلیل قائم ہو سکی ہے جس کے مقدمات جس محل قرار سے پایہ ثبوت کو پہنچے ہیں کیونکہ ایسی جگہ کو ہر ایک وقت میں مستقل دلیل کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ دوسرے وقت میں ایسی دلیل کا جڑ و بنیاد جو دیگر سر کے ثابت کرنے کے قائم کی گئی ہو۔ کوئی محل نہیں ہے۔ مثلاً ایک وقت میں ہم حادث عام پر دلیل قائم کر چکے ہیں اور کسی دوسری کے ثبوت پر کہ چاہوں گے نئے کوئی سائق و سبب ضرور ہے۔ حادث عام کو جو پہلے قیود میں لایا چکا ہے جو دلیل گرد نئے ہیں کہ جتنا حادث ہے اور ہر حادث کے لئے خالق و سبب کا ہونا ضروری ہے نتیجہ ہوا جہاں کے لئے خالق ضروری ہے دیکھئے حادث عام جو پہلے ہیچود میں تھا اب وہ اب اس دلیل کا سفر کر رہا ہے۔

۵۔ نیسے امور جو ہم کو سننے سے معلوم ہوتے ہیں مثلاً ہم کہتے ہیں کہ معاشی دنیا میں گنہگاروں سے سرور ہوتے ہیں اور جو چیز دنیا میں موجود ہے وہ خدا کی مشیت سے ہے نتیجہ ہوا، معاشی خدا کی مشیت سے لوگوں سے سرور ہوتے ہیں۔ معاشی کا وجود تو بڑا عجیب ہے کہ ہر ایک شخص کو معلوم ہے اور اگر غور طلب ہے تو یہ ہے کہ ہر ایک چیز خدا کی مشیت سے ہوتی ہے اس میں اگر قصم کو انکار ہو تو ہم اس چیز کو یہ کہیں گے کہ یہ قول ماسشاء اللہ کفار و منافقین کا ہے لیکن۔ پر امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ یہ قول سننے سے قصم کو بالکل اطمینان ہو جائے گا۔

۶۔ دلیل کے حصہ اب میں ایسے امور بیان کیے جائیں جو کہ قصم کے ایک مسلم ہوں اور اگرچہ یہ امور عام تر ہو سکتے ہیں اور حیات۔ عقلیات اور متواتر و اب میں سے بھی نہ ہوں مگر چونکہ یہ امور قصم کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں اس لئے اگر ہم ان کو اپنے دلائل اور قیاسات میں لائیں گے تو یہ بات نہیں مفید پڑے گی۔ اور سب سے بڑا ناکہ یہ ہو گا کہ قصم کو انکار کی گنجائش ہرگز نہ ہوگی۔ اس تقریر میں مجھ نے ایک حد تک حاسر بیان کر دیا ہے جن کی وجہ سے دلیل کے انکار کی قصم کو گنجائش نہ رہے۔ یہ بہت ناظرین کو یہ بتانا چاہئے ہیں کہ اگرچہ یہ چھ قسم کے امور اس اور میں مساوی ہیں کہ ان میں سے خواہ کوئی سا امر عقلی ہو قصم کو مقدمہ دلیل کے متعلق چوں کہ کوئی گنجائش نہ رہتی۔ مگر محسوس ناکہ کی جہت سے مساوات میں حیات۔ عقلیات اور صفات تعمیران لوگوں کے جو منسوب اعتقالات منسوب

اتواں ہوں۔ ساری مخلوقات کے حق میں مساوی ہیں جو امور نگہ سے دیکھے، کان سے سنے جاتے ہیں اور اگر احمق، بہرے کے آگے پیش کیے جائیں تو اس کے نزدیک یہ گڑبگ۔ شیریں ہوں گے۔

جو امور کو مدعیہ قرار کے قریب ہوے ہیں وہ صرف اس کے حق میں مفید ہوں گے جس کو قرار کے ذریعے معلوم ہوتے ہیں۔ بہت سے ایسے امور ہوتے ہیں جو بعض لوگوں کے قرار کے ذریعے معلوم ہوتے ہیں۔ اور بعض ان سے بالکل نا آشنا ہوتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا فتویٰ فصل المصلوب باللعن کے بارے میں ہے کہ مقتولین کو قرار کے ذریعے پہنچا ہے مگر دیگر مقتولین تک یہ قرار نہیں پہنچا اس کے علاوہ امام شافعی رحمہ اللہ صیغہ کی نوادھی بہت سی جزیات میں کہ اکثر فقہاء کو اس کا علم نہیں۔ ایسے امور جو پہلے سے دلیل کے تحت تھے اور بد دلیل کے تحت نہ تھے یہ صرف ان لوگوں کے لئے مفید ہوتے ہیں جو کہ اس قسم کے فتویات پر قدرت نامہ رکھتے ہیں اور محکم کے نزدیک جو امور مسلم ہوتے ہیں وہ بھی خاص خاص لوگوں کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ اب ہم تمہیدات کے بیان سے فارغ ہو چکے ہیں اور ناظرین کو کتاب کے مضامین کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔

پہلا باب

اس باب میں خدا کی ذات کی نسبت بحث کی جائے
اور اس میں ہم دس دعاوی ثابت کریں گے۔

پہلا دعویٰ

۱۔ خدا کی ہستی کے ثبوت کے متعلق ہے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ ہم دنیا میں ہر لہو لاشیا و موجود دیکھتے ہیں اور یہ اشیا
ایک دوسرے کا سبب سے بنی ہوئی ہیں کہ ان کی موجودگی میں کوئی کسی قسم کا شک نہیں۔ دنیا
میں جس قدر چیزیں ہیں اس میں بعض تو ایسی ہیں کہ اگر ان کی ہستی کی طرف غور سے دیکھا
جائے تو بالکل کسی نہ کسی چیز اور مکان خاص کا قیاس کر لی ہیں مثلاً ہوا اور آگ اور پانی
کی تشکیل میں ہوا پانی اور خاک غیبی کی طرف متوجہ ہیں اور بعض دیکھ کر عکس ہیں۔ ان کی
ابیان مکان مخصوص کے اقتضا سے قائم ہیں۔ جیسے سیاحی۔ سفیدی۔ سرفی۔
غریبہ۔ جزو۔ غم و وحشی۔ شجاعت۔ بردن۔ اخیرہ۔ غیرہ۔ بلکہ قسم کی موجودات میں سے بعض ایسی
ہیں جو بالکل بیضا ہیں اور مختلف شیا کی طرح لگی سے ان کی ترتیب نہیں۔ اس قسم کی چیزوں کو
جو ہر فرد یا جزاء یا تجزئی کہتے ہیں اور بعض ایسی ہیں جن کی ہستی مختلف
شیا کے میل جول سے پیدا ہوئی جیسے اسبن۔ گھوڑا۔ گدھا۔ کت۔ لکڑی
وغیرہ وغیرہ۔ یہ چیزیں باہم ملائی ہیں۔

دوسری قسم کی موجودات (تجزئی) میں سے بعض ایسی ہیں جو دو یا تین قسم
کے موجود نہیں ہر قسم جیسے سیاحی۔ سفیدی۔ سرفی۔ جزوی وغیرہ۔ یہ اشیا بامقراض کہلاتی
ہیں اور بعض خود بخود موجود ہیں۔ وہ صرف ایک ہی قسم کو ہم خدا کہتے ہیں اگرچہ
ظاہر و دیکھ موجودیت اور عدم موجودیت میں متکثر ہیں اور ظاہر و عدم کا مدت سے تحت اختلاف
چلا آتا ہے مگر اجسام اور عناصر کی موجودیت کا وہ پر یک دی قائل قائل ہے۔ ہوا کی
سوئی بھد والا دی بھی اگر تھوڑی دیر کے لئے غور و فکر کرے تو اجسام و عناصر و حویں کی

موجودیت میں اسے اپنی شکل و صورت نہیں دیتا۔

پس اس لوگوں پر عجب آتا ہے جو یہ دانتہ امراض کی موجودیت سے انکار کر بیٹھے ہیں اور طبی دعوٰی کی یہ حد سے گزرا ہوا ہر اس اپنی نظیر کسی کو نہیں سمجھتے۔ ہم اس کے مقابلہ میں دیگر امراض کی موجودیت پر بالکل دغم کرنے کو ضروری نہیں سمجھتے۔ ہم صرف اس کے انکار اور شہ و شغب کی مست پر پختے ہیں کہ یہ موجود ہے یا نہیں۔ اگر معدوم ہے تو امراض کی موجودیت ثابت ہوگئی اور اگر موجود ہے تو اسام کے قید میں ہے یا غرض سے پہلی شے کو باطل ہے تو اسے کاشہ اور شہ و شغب امراض میں سے ہر دو امراض کی موجودیت کا اہل ثبوت ہے۔

جب دماغی چیزوں کی تسمیم اور اس کی موجودیت کا طریقہ معلوم ہوگئی ہے تو اب ہم اپنے عامہ اثبات کے درپے ہونا چاہتے ہیں۔

ہم سمجھتے ہیں کہ زمین آسمان وغیرہ یا کسی سبب سے ہر حادثہ کے لیے بھی سبب و رافعہ اور اس کا ماحدہ ہے۔ کیونکہ یہ حادثہ ہے اور ہر حادثہ کے لیے بھی سبب و رافعہ ہے جو وہ نکلا تا ہے۔ دلیل ہے جس نے دو مقدمے ہیں (۱) یا حادثہ ہے (۲) ہر حادثہ نے اپنے سبب اور رافعہ کا سوا ضروری ہے اس کے دونوں مقدموں پر وقوع نہ ہو سکتی ہے۔ جب فہم نے دوسرے مقدمے پر چرنے کی تو ہم اس کے خواب میں ہیں کہ یہ ایسا نہیں اور ظاہر ہے جس میں کسی شخص کو بھی انکار کرے کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر کسی کو اس کے تسلیم کرنے میں رکاوٹ ہے تو یہ صرف حادثہ اور جب کے معنی سمجھنے کا سبب ہے۔ حادثہ سے مراد یہ ہے کہ ایک وقت میں کچھ چیز کا معدوم ہونا اور دوسرے وقت میں اس کا موجود ہونا محال تھا یا ممکن۔ اگر کمال تھا تو اب موجود کیونکر ہو سکتی ہے کیونکہ محال وہ چیز ہوتی ہے جو کسی عام شے کی نہ آسکتی اور اگر ممکن ہے تو اس کے امکان کے یہ معنی ہیں کہ کچھ خاص حالت میں ممکن ہے اس کا ہونا۔ ورنہ ہر حادثہ میں برابر ہے اگر معدوم ہے تو کبھی اس میں سے سے کہ اس کی علت معدوم ہے اور اگر موجود ہوئی ہے تو اس واسطے کہ اس کی علت موجود ہوں۔ لیکن اس کی قیادت کو کون سا علت تو وہ وجود اور عدم دونوں کے اقتدار سے قائم ہوتی ہے اور کمال یہ ہے۔ میں اس قدر استدعا ضرور ہوتی ہے کہ اگر کوئی عرض دہاں پر موجود نہ ہو تو وہ بھی پر اہم میں مستور کی ہے اور اگر مرئی موجود ہوتا عام شہ و شغب جلوہ گر ہو جاتی ہے۔ جب ممکن کی باہت اور شے کی ہے کہ باہت ہے۔

معدوم سے اور نہ موجود تو اس کی وجودیت کے لئے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جو اس کو معدوم اور فی کے بغیر سے تشکیل کر دے جو خود کے نظریہ حیدرانی میں لے آئے اور اس کا اصل اور بنیاد یہ ہے کہ اس کے گھٹنے سے اس پر وجود و کلوریا اور پینا دے اور یہ بات اس قسم کی ہوگی جو ممکنات کے قبضے سے باطل علیحدہ ہو نہ "حق" حقیقت کے سیدہ اور "والا" مقولہ معدوم آئے گا یہ عقد جب وجود و کلوریا اس کے حق میں یکساں ہیں تو دوسری چیز کے لئے وہ کوئی حرکت اور مرجع نکال سکتی ہو سکتی ہے جس کی کوئی صدا کہے ہیں

اور اگر ہم عقل کے پہلے مقدمہ (حدوث دیا) پر غور شروع کرے گا تو اس کے جواب میں ہم وہ نہیں کہہ کر نیا چیلک و دت ہے یا وہ اس کے حدوث پر ہمارے پاس دلیل موجود ہے۔ مگر اقامت دلیل سے پیشتر ہم صرف اس کا کہنا آپ کو ضروری سمجھتے ہیں کہ حقائق اشیاء میں سے صرف اجسام کو ہی ہم نے لہران کا حدوث ثابت کر دیا اور جب اجسام کا حدوث ہو تا ثابت ہو جاتا ہے کہ تو اس کے حدوث میں بالکل کوئی اشتباہ رہے گا یہ عقد اجسام اور اعراض میں یکساں ہیں دونوں برابر ہیں۔ اور جب ایک قسم کی ممکن چیزیں حدوث ثابت ہو گئیں تو دوسری قسم کی ممکنات کا حدوث کیونکر ثابت ہو گا۔ نیز پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اجسام و اعراض کا کل ہیں اور اعراض کوئی میں طول کا امتداد ہے تو جب طول کا حادث ہو تا وہ معدوم کی طرح ظاہر ہو جائے گا تو حوالہ کردہ چیزوں کے حادث ہونے میں کوئی غبار رہ جائیگا۔

اب ہم اصل دلیل کی طرف رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سب کے سب اجسام و دت ہیں کیونکہ پہلی حواشی ہیں اور جو چیزیں حواشی ہوتی ہیں وہ خود حادث ہوتی ہیں نتیجہ ہوا اجسام و دت ہیں۔

اس دلیل کے دو مقدمے ہیں (۱) جسم کل حواشی ہیں (۲) جو چیزیں حواشی ہوتی ہیں وہ خود حادث ہوتی ہیں۔ اس دووں مقدمات پر رجوع اوسکتی ہے۔ اس لئے ہم ان دونوں مقدمات کے کوشش کرتے ہیں۔ پہلے مقدمہ (اجسام کل حواشی ہیں) کے ثبوت میں ہم اتنا کہہ دے کافی سمجھتے ہیں کہ دنیا میں جس قدر اجسام ہیں ان میں سے بعض متحرک اور بعض رکن ہیں اور حرکت دسکوں و دھڑکی حوالہ کے قبیل سے ہیں ان کے اجسام کل حواشی ہیں

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حرکت اور سکون اعراض میں سے ہیں اور اعراض کا نہ ہم وجود مانتے ہیں اور نہ حدوث تو اس کا جواب یہ ہے کہ گرچہ بی بی بی سلم اور مضبوط کمزوروں میں بہت طوفا سے اعراض کے وجود پر اعتراضات اور ان کے جوابات کی سلسلہ بیانی کی گئی ہے۔ مگر میرے خیال میں اس جھینر چھڑکا توجہ فیض وقت کے اور کچھ نہیں اعراض کا وجود نظریات میں سے نہیں ہے تاکہ اس کے وجود پر کافی بحث کی جاسکے ہر ایک آدمی تکالیف بیماریاں، الجھوک پیاس، سردی گرمی، جوشی غم و دیرہ محسوس کر سکتا ہے۔ اور یہ بھی جانتا ہے کہ سب چیزیں یکے بعد دیگرے موجود ہوتی ہیں پہلے تکلیف ہوتی ہے تو پھر راحت آجاتی ہے۔ ایک وقت بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں صحت، اب ہو جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا تقیاس دوسرے اعراض میں بھی حدوث کا سلسلہ برابر جاری ہے ان تمام چیزوں کا نام اعراض سے ملے ثابت ہوا کہ اعراض موجود بھی ہیں اور حدوث بھی۔ یہ بات مطلق اعراض سے منسلک تھی۔ اب حاصل کر حرکت و سکون کی موجودیت اور حدوث کی نسبت ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں (۱) ہمارے علم کے زیادہ زکوٰۃ سفر کی طرف سے اور یہ لوگ عام کے اجسام کو درختم پر مستقیم کرتے ہیں۔ (۲) آسمان اور (۳) عناصر جو ہیں پانی۔ آگ۔ اور ہوا۔ آسمانوں کی نسبت ان کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ ہمیشہ ایسی اصل سے اپنی اپنی وضع پر متحرک چلتے آتے ہیں۔ ان کی مجموعی حرکت قدیم ہے اور حرکت کا ایک ایک فرد حادث ہے۔

اور بدعناصر کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ فلک قمر کے نیچے کی سطح کے اندر گئے ہوئے ہیں اور یہ کہ اس سب کا مادہ ایک ہے اور ہے مگر قدیم۔ ان صورت اور اعراض سب حادث ہیں۔ مادہ پر ان کا تواتر ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر پانی کی طبیعت پر حرارت کا طلبہ ہو جائے تو ہوا بن جاتا ہے اور ہوا حرارت سے آگ بن جاتی ہے۔ آگ پڑھ لیتی ہو کا پانی بن جاتا۔ آگ کا ہوا ہو جاتا۔ پانی کا پتھر بن جاتا۔ پتھر کا پانی بن جاتا۔ دیرہ وغیرہ۔ فلاسفہ کے نزدیک مسلم ہے۔ قضا حد یہ بھی کہتے ہیں کہ ان چار عنصروں کے ملنے سے کانیں نباتات اور حیوانات پیدا ہوتے ہیں۔ بنی ثابت ہوا کہ خلاصہ کے ریک حرکت و سکون موجود بھی ہے اور حادث بھی ہے۔ تقریر بالا سے کسی قدر اب کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ اس حرکت اور سکون کے عمل میں اور حرکت و سکون میں عمل مکمل ہوتے ہیں مگر ہم صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس پر مزید روشنی ڈالنی چاہتے ہیں کیونکہ ابھی تک

یہ چودہویں تہائی میں ہوا ہے۔

جسم، حرکت سے یہ ساکن اور حرکت و سکون دونوں حادث چیزیں ہیں حرکت کا حادث ہونا والی چیز ہے جو مشاہدے سے معلوم ہو سکتا ہے مگر سکون کی نسبت یہ بات دل میں کلکتی ہے کہ کسی ہے کہ ایک چیز ابتدائے ساکن چلی آتی ہو۔ اس کو حرکت کرنے کی قوت ہی نہ آتی ہو۔ اب اس چیز کا سکون فہم ہوگا کیسے اگر قوت کی دیکھ کے غور کیا جائے تو شبہ فراغ ہو سکتا ہے کیونکہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس میں سکون کی حالت میں رہنے والا چیز کا حرکت کرنا ممکن ہے یا محال ہے۔ دوسری شے تو پاگل ہے۔ کیونکہ ایک جسم میں حرکت و سکون دونوں کی مسدود ہوتی ہے جس جسوں کا یہ حرکت کرنا اور بعض کا ساکن۔ ہر شخص نہ دیکھتا کہ وہ یہ ہے تو جب جے۔ کہ حرکت کرنا ہو تو یہ قہر دے کہ ممکن و چیز ہوتی ہے جس کے وجود سے کوئی کار اور لازم نہ آئے۔ اب ہم دیکھ کر دیکھتے ہیں کہ وہ چیز جس کی حالت کو چھوڑ کر متحرک ہوگی ہے۔ و حالت سکون و اس لئے ہم یاد رکھ لیں ہے تو معلوم ہوگی کہ سکون بھی حادث تھا کیونکہ ہم نے کسی موقع پر ثابت کر دیا ہے کہ جو چیز قدرتی ہوئی وہ معدوم نہیں ہاں کی۔ جیسے رہے اسے اس جو چلی نہ چلے وہ پیسے میں ایک موجود ہوتی ہے۔

اس تقریر پر یہ افہام ہوا کہ وہ سکون سے کہ یہ سب کچھ یہ ہو سکتا ہے جب یہ وقت معلوم ہو جائے کہ جسم اور حرکت و سکون میں باہر ہر ہے بھی سمجھ لیں چیز سے اور اس کا حرکت نہ کیا یا ساکن رہا ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ جسم متحرک ہے تو اس سے پایا جاتا ہے کہ جسم و چیز سے اور حرکت ایک وصف ہے جو جسم کو ملتی ہے۔ نہ ہاں یہ کہنا ہرگز درست نہ ہوگا کہ یہ جسم متحرک نہیں۔ کیونکہ جب جسم اور حرکت میں اتحاد سے متحرک نہ ہو تو یہ جسم کی کوئی چیز ہے جس کو جسم کا جسم متحرک ہے۔ یہی وہی پر تیسرا اور انفرادی جسم کا ہر چیز جو کہ حرکت کا حادث ہے یہ ایسا کھانا اور ایچ۔ جے جس کی دلیل کا تعلق نہیں اس پر یہ اعتراض اور ہو سکتا ہے کہ جسم اور حرکت و سکون کی باہم صارت تو ہم نے تسلیم کر لی تھی اس وقتوں و مقاموں کا حادث ہونا ہے یہ مسلم نہیں بلکہ ہے کہ جسم متحرک کے بعد حرکت ہر اس سے چلی آتی ہو صرف اس کا تصور اب ہوا ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہم دلائل کے درجہ سے ثابت کر سکتے ہیں کہ وصف

مگر مال کو جو جوہر کا کھل ہے نہ خریدنا جائز ہے تو اس کے ساتھ ہی آسان کے دورات بھی غیر متناهی تقسیم کرے یہ نہیں گئے تھے۔ آسان کے دورات نہ ہم تھکنوں کا پیمانہ بحال اسطراد میں آتے ہیں (۱) آسان کے دورات اگر غیر متناهی ہیں تو کسی سے پیسے کے دورات سے متعلق یقیناً یہ ہوتا ہے کہ وہ چوبیس سو چھپے ہیں کیونکہ ہمارا فرض مکر جو چوبیس ہوتا ہے زمانہ حال کی نسب سے یہ کہنا کہ یہ نہ چکی سے بالکل درست ہوتا ہے ورنہ جو غیر متناهی ہیں۔ اور پورے سو چھپے کا افکار بھی اس پر صادق آتا ہے تو گویا وہ غیر متناهی بھی ہو گئے اور یہ قطعاً قطعاً ہے۔

(۲) آسان کے غیر متناهی دورے چونکہ عدد کی حقیقت سے ہر قسم اس لئے دور و جذبہ دور کے باطن اور باہر دونوں کے علاوہ ہوتی اور چیزوں یا دونوں میں جھٹ بھی ہوتے دور باطن بھی کھیل دو شقیں تو باطن میں کیونکہ جھٹ دور ہوتا ہے ورنہ کئی ایک نہ اس حصوں پر تقسیم ہو سکے جیسے وہ ہیں۔ اب اس دورے تقسیم کرنے سے پانچ پانچ کے دوروں پر تقسیم چھپتا ہے اور باطن دور ہے جو جھٹ کے خلاف ہو۔ جس میں ہر حصوں پر تقسیم ہو سکے۔ جسے نو سو ہر ایک عدد ہر ہر حصوں پر تقسیم ہو گا یا نہ ہوگا۔ یا یوں سمجھئے کہ ہر ایک دور و جذبہ ہو گا یا باطن مکر۔ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کوئی یہاں بعد بھی ہو جو جھٹ ہو نہ باطن۔ یا جھٹ اور باطن دونوں دور نہ پہلی صورت میں اجتماع قطعاً کا قول کرنا چاہئے گا۔

ان کا جھٹ ہونا بھی ملتا ہے کیونکہ جو عدد جھٹ ملتا ہے اس میں صرف ایک عدد کی کمی ہوتی ہے۔ اگر کسی دوروں ہو جائے تو وہ عدد باطن ہو جائے ہے مگر جب آسان سے دورے غیر متناهی ہیں تو اس میں ایک کی کمی نہیں ملے۔

ان کا باطن ہونا بھی باطن ہے کیونکہ باطن میں بھی صرف ایک کی کمی ہوتی ہے اگر یہ کسی دوروں ہو جائے تو باطن جھٹ ہو جائے۔ لیکن جب دورے غیر متناهی ہیں تو اس میں سے ایک ہو کر کم ہو سکتا ہے سو جب آسان کے دورے ہم متناهی کی صورت پر جھٹ ہو سکتے ہیں اور نہ باطن اور نہ ان سے باہر کھل سکے ہیں اور نہ ہی ان دونوں کا مجموعہ ان پر صدق آ سکتا ہے تو ثابت ہوا کہ یہ متناهی ہیں۔ (۳) مگر آسان کے دورے غیر متناهی ہوں تو یہ ماننا چاہئے گا کہ وہ عدد غیر متناهی بھی ہیں اور ان میں سے ایک کم ورنہ نہ سے طائفہ کہ جب دونوں عدد ہم متناهی ہیں ہر ہر دوروں کا ایک دوسرے سے کم ہوتا ہے ہرگز نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ عدد کم وہ ہے جس میں یہ نسبت داند کے کچھ کی ہو اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ

دو دنوں پر۔ جو چاہتے ہیں مگر مگر جب عدد کم غیر متناہی ہے تو اس میں کمی کے کیا معنی۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر دوسرے غیر متناہی ہوں تو وہ غیر متناہی عددوں کا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا کیونکر ممکن آتا ہے سو دیکھتے اور غور سے دیکھتے

تمام مذکورہ امور پر تحقیق ہیں کہ زحل نہیں سال کے بعد ایک دورہ دہرے کرتا ہے اور شمس ہر سال میں ایک دورہ کرتا ہے سو اگر میں سال کے بعد زحل کے دوروں کو شمس کے دوروں سے نسبت لگائی جائے تو زحل کے دوسرے شمس کے دوروں کے تیسویں حصہ پر برآمد ہوں گے کیا کہ میں سال میں زحل نے صرف ایک دورہ کیا ہے اور شمس نہیں دورے کر چکا ہے اور ایک تیس کا تیسواں حصہ دو ہے اور ساٹھ سال کو زحل کے صرف دو دورے ہوں گے اور شمس کے دوروں کی تعداد ساٹھ تک پہنچ جائے گی۔ علیٰ ہذا نتیجہ میں قمران کو گولہ کے نزدیک بارہ ماہ میں بارہ دورے کرتا ہے سو سال کے بعد شمس کے دوروں کو قمر کے دوروں سے نسبت لگانے سے شمس کے دورے قمر کے دوروں کا بارہواں حصہ برآمد ہوں گے اب دیکھتے ہیں شمس اور قمر کے دورے غیر متناہی بھی ہیں اور شمس کے دورے زحل کے دوروں اور قمر کے دوروں سے بھی زیادہ ہیں۔

اس جگہ پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ حکمیں کے نزدیک خدا کے معدومات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں لہذا نہ خدا کی معلومات بہ نسبت معلومات کے زیادہ ہیں۔ کیونکہ خدا کی ذات صفات قدیمہ اس کی صفات قدیمہ میں۔ بشریک الہامی اختیار، تحقیق اور قیاس، عقلین میر و غیرہ۔ یہ ایسی چیز ہیں جو خدا کو معلوم ہیں۔ قرآن کے پہلے کرنے پر خدا کو ممکن قدرت تھیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم خدا کے معلومات کو غیر متناہی کہتے ہیں وہاں خدا کے معدومات کو غیر متناہی کہتے ہیں اور وہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا جو معلومات کو غیر متناہی کہنے سے ہے بلکہ معدومات کو غیر متناہی کہنے سے مراد یہ ہے کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جس کی وجہ سے خدا دنیا کی مختلف چیزوں کے پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے اور وہ یہی صفت ہے جس کی وجہ سے خدا شمس کی بات نہیں آتی ہے کہ اس کی پیداوی قدرت کسی حد پر ٹھہر جائے اور آگے کائنات کے ایجاد پران کو قدرت قدر ہے۔

اور یہ کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جس کی وجہ سے وہ ایجاد پر قدرت رکھتا ہے اور خدا اس حرکتی طرف متوجہ ہے کہ یہاں بہت سی غیر متناہی چیزیں ہیں ورنہ اس

کسی فردا دل۔ ہوا کی دھول پر کے کہ تیراں پر دوا دل کا کھدو جو نہ ہوا جسے ایک
معدوم نے کے دھو سے واسطے سب در حلق پر کا کھدو کی ہوا ہے۔ دے جس نے کے
دھو۔ دے اس نے بے مگی ہو۔ اور حلق کا ہوا۔ صبر کی ہو جو کیوں اس صوبت میں
رہتی تھی جو کھدو کا یکہ عا۔ تہ پر دے اور جو نہ دے کے کی مرخ کا ہوا کھدو کی
ہو۔ دے اب مرخ کا طاق بہ کا کھدو کی صبر حلق نے دے دے تہ۔ میں کی شرط کا
معدوم ہوا۔ مرخ کا طاق دھو نہ دے کیوں کا طاق اس پنجہ پیدا لکھا ہے۔ اور اس
نے مغل کا کھدو دھوئے ہوئی ہے جو شغل نہ رکھتی دھو سے کے دھو پر مغل کے مغل نے کھدو
مرخ دھوئے یا ہوں کہیں کہ میں پر تہ دھو۔ جا ملک ہو مغل پر مغل کے مغل کا کھدو
نہی کا کھدو سے مغل کے دھو ایک اور پر معدوم پر مگی نے کھدو دھو۔ جا ملک
نے مغل کی تہ ان کے دھو کہ مگی تہ قدرت نہیں کی تھی اور باطل کی صوبت پر مگی
طاف نے مغل فعل لھا علی سنبھا پر مغل ہے کوئی۔ دے کی مگی کے حواسہ میں
مگی نہ دے۔ مگی فعل شہنا۔ مگی تہ کو کھدو نہیں کہ۔ اور حلق نے دھو کا مغل اس کی
مغل دھو میں چائے قودو۔ اور دے مغل نہ ہوگی۔ دے ہوگی کا کھدو نہ دھو ہوگی
ہو یک نہ دھو سے (خانی) کے دھو کا مغل تہانے کی تہ مغل حلق ہوگی۔ اور دھو تہ
ہوگی ہوگی کی کھدو۔ دے ال سے یہ پنجہ مغل کے ساتھ چلی آئی ہے مغل پہلے مگی اس
سے کی کے نہ دھو دھو کے کا کھدو نہیں کیا۔ اور اب اس کی تہ تہ سے دھو ہوگی۔

حلق نے مغل کی شرطوں میں سے کسی نہ کا معدوم ہوا۔ مگی حلق کے دھو کا
مرخ نہیں ہوگا۔ کو کھدو تہ اور دھو ہے تو کھدو پنجہ نہ دھو (حلق) کے مغل دھو
کیوں کہ نہ دھو ہے اور تہ دھو کا کھدو دھو تہ جو مغل تہ دھو کی مغل دھو تہ دھو تہ
ہوا ہے اور اس شرط کا کھدو کے دھو دھو کیوں کہ تہ دھو۔

سو جب حلق کے دھو کا مغل ان مغل حلق میں سے کوئی مگی۔ ہو کھدو
تہ تہ۔ مگی کو حلق مغل حلق ہے۔ مغل حلق مگی ہے۔

چوتھا دھوئی کا کھدو مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق
تہ اس کو کسی مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق
تہ اس کا مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق
تہ اس کے کسی اور مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق مغل حلق

مسورت میں حرکت یا سکون کے ساتھ مکمل صوفیت کا رابطہ ہو گا اور حرکت و سکون دونوں حادثات چرے ہیں اور یہ پہلے حادثات ہو چکا ہے کہ حادثے کا کلنگی حادثات ہوتا ہے لہذا خالق حادث ہو گا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ متکلمین اور لوگوں کی سخت مخالفت کرتے ہیں۔ جو ہر کے لفظ کو خداوند تعالیٰ پر بولتے ہیں اور اس کے ساتھ تو اس کو حقیقہ الہی اللہ سے مقدس اور مبرا سمجھتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے لفاظ کا خدا تعالیٰ پر خلاق کرنا اگرچہ عقل کے نزدیک کوئی مستہجن امر نہیں مگر ہم کو ایسے اطلاق سے وہ جتنی حد تک یہ لغت ہر خیر۔

لغت تو اس لئے کہ مثلاً جو سر کو خدا پر اطلاق کرتے وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ لفظ بہ نسبت خداوند کریم کے حقیقت سے کیا استعارہ حقیقت تو سر احتیاجاً ملے ہے اور استعارہ بھی اس لئے ناجائز ہے کہ جب یہ شے بہ نسبت جب کے وجہ شے کی کہی ہوئی تو اس کی ذات تقدس سے اجاباری نفس لازم آئے گا۔

اور شرعاً اس لئے کہ شرعاً کا یہ مسند قاعدہ ہے کہ جن میں لفظوں کو خدا پر اطلاق کرنے کی نہیں جواز دی گئی ہے ان کے بغیر کسی دوسرے لفظ کا خدا پر اطلاق کرنا ناجائز ہے۔ اسی واسطے شرع کی اصطلاح میں خدا تعالیٰ کے جس قدر ذاتی اور معناتی نام ہیں ان کا نام امام توفیق قرار پایا ہے

پانچواں دعویٰ

خدا تعالیٰ جسم بھی نہیں کیونکہ جسم کی ترکیب ایسے دو جوہروں کے ملنے سے ہوتی ہے جن کو ایک دوسرے کی طرف احتیاج اور ان میں ایک خاص تعلق و ربط ہوتا ہے یہ ثابت ہو چکا ہے خداوند تعالیٰ جو ہر نہیں تو جسم کیسے ہو سکے گا۔ کہیں کہ جس پر جسم صادق آتا ہے اس پر پہلے جو ہر کا اطلاق ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہے جو ہر کا مفہوم جسم سے کسی قدر دستا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو مفہوم وسیع اور عام ہوتا ہے وہ خاص کے سبب فراہم کی جاتا ہے اور عکسہ ان کے اور بھی کئی ایک افراد پر اس کا اطلاق صحیح ہوتا ہے

اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں خداوند کریم کو جسم کے لفظ سے بکا رہا ہے۔ اور اس اطلاق میں جسم کے حقیقی معنی اس کے اور ہن میں نہیں ہوتے تو عقل کے نزدیک اس میں کوئی

وقت نہیں۔ ہاں غلبہ اور شرع میں یہ شخص بالکل ناجائز ہوگا ہے مگر خداوند کریم حکم برحق کسی خاص شکل اور مقدار میں ہوگا اور جس شکل اور مقدار میں ہوگا اگر خارج اس دور سے قطع نظر کی جائے تو اس سے چھٹا مانا ادا بھی اس کا نہیں ہے۔ سب اس کو خاص شکل اور مقدار ہے۔ کئے گئے کوئی مخرج ضرور ہوگا جس سے اس کو خاص انداز پیدا کیا ہے تو اب حد غلط ہوگیا نہ حلقہ

چھٹا دعویٰ

کائنات عالم کا خالق عرض بھی ہیں۔ کہ نہ عرض امارتی اصطلاح میں وہ جہ ہوتی ہے بواپے موجود ہو ہے جس دوسری چیز کی خالق ہو۔ وہ جہ یا جسم ہوگی یا جوہر اور یہ دونوں حادث چیزیں ہیں۔ یہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی حادث ہو تو اس میں طول کردہ خبر بھی حادث ہوتی ہے ہذا مطلق عالم میں حادث ہوا۔ حالانکہ پہلے سم ثابت کر چکے ہیں کہ قدیم اور زنی واحدی ہے۔

اگر اعرض سے یہ مراد ہے کہ وہ ایسی صفت کا نام ہے جو دوسری چیز کی خالق تو ہو مگر دوسری چیز کا ان اور جہات کی تخلیق سے مراد اور مفہوم تو ایسے عرض کے وجود سے ہم بھی نکریں۔ کیونکہ خدا کی صفات اسی قبیل میں سے ہیں مگر شرع اس میں ہے کہ صانع اور متخلل کے کائنات خالق و درات رکھتی ہے جو ان صفات میں موصوف ہیں صفات۔

جب ہم کہتے ہیں کہ صانع اور خالق غلبہ ہیں تو اس سے مراد یہ عرض ہے جو اس سے کہ صانع اور خالق یہ دونوں صفتیں اس وقت کی طرف منسوب ہیں۔ جس سے ساتھ حمد صفات کام ہیں۔ اس کی صفات کی طرف جیسے ہم کہتے ہیں کہ صانع عرض و صفت نہیں تو اس وقت ہماری یہ عرض ہوتی ہے کہ یہ صانع ہماری طرف منسوب ہے نہ اس کی صفات کی طرف منسوب کیجئے کہ جو بھی وہ خود ہے اس کی صفات۔

اگر کوئی شخص ان دو مذکورہ بالا معانی کے بغیر عرض کا کوئی اور معنی سے اس کو حد پر اطلاق کرتا ہے تو اس کیفیت کو شرعاً مذہب دے گی۔ عقل کے رد تک یہ کوئی عمل اور نہیں۔

ساتواں دعویٰ

خدا نہ اوپر ہے نہ نیچے نہ دائیں ہے نہ بائیں۔ نہ آگے۔ پیچھے اور عرض جہات سے

۱۔ خداوند تعالیٰ کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ وہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند جو ہر
 ہے اور ہر جہت سے اور کسی جہت کے ساتھ صوبہ ہوا ہے۔ صرف خداوند اور اعراض ہی نے
 ساتھ خاص ہے۔

۲۔ کوئی بات ہے کہ خداوند تعالیٰ کو جہت کے ساتھ صوبہ ہے۔ اس کے لئے نجات
 میں چنگیز سے ہم اس کے لئے کوئی ذوقی جہت کے مقرر نہیں ہیں جو اس کے حوالہ میں
 ہم کو اس کی جہت کے حوالہ میں اور اعراض میں بطریقہ جہت سے مانع مقصود ہے کہ اس کا ہے
 اور اس کی جہت سے جہت کے خداوند کریم میں آپ قائل ہیں اور جس طریقہ میں اس نے اپنے
 جہات مقرر ہیں۔

۳۔ ہر پہلے آپ بھی اس کے لئے جہت مقرر کر رہے ہیں تو اس کے ظہور کرنے کے لئے
 اپنے ہم رنگ تیار نہیں ہو سکتا اس قسم کی جہت کا مقرر ہونا صرف و راہ اعراض کے لئے ہے
 اور اس کے علاوہ کسی کو منع کے خلاف ہے آپ اس کے لئے کوئی جہت مقرر کرتے
 ہیں تو جب تک آپ اس کو بیان نہ کریں تو اس پر اس کے لئے کوئی نہیں کرتے۔ اگر آپ کی ہر
 جہت سے فائدہ اور طے ہے اور آپ کے یہ ایک اس نے اپنے کسی جہت کے مقرر ہونے
 کے لئے ہے جس میں کہ وہ ہر ایک امر پر قادر ہو ہر ایک پر کا عام ہے تو اس بات میں ہم آپ
 کے ساتھ متفق ہیں۔

۴۔ ہر طریقہ اختیار کیا جائے کہ لفظ چھٹی اور اصلی سنی مجدد ذکر ہو سکتی ہے
 اس میں سے ہر ایک اور جب تک ایک معنی کے کسی نے قرار دیا ہے کہ جہت ہر ایک
 اور ہر ایک امر پر قادر ہو سکتی ہے تو اس کا علاج ہمارے پاس کوئی نہیں۔

۵۔ ایک اور دلیل بھی ہمارے پاس ہے جس سے پایا جا تا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے کوئی جہت
 مقرر نہیں کی۔ اگر کوئی جہت میں ہو تو یہ ظاہر ہے کہ متعدد جہت سے کسی ایک جہت
 سے ساتھ خاص ہو گا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان جہات کو اس کی بات کے برابر
 سمجھتے تو اب نہ اعتدالی کا کسی ایک جہت سے ساتھ خاص ہونا اس سے بالاتر ہو گا
 بلکہ ممکن ہو گا اور یہ خدا ہے کہ ہر ایک ممکن کے لئے جہت و مقرر کا ہے۔ اس سے سو
 اس پر بھی کوئی جہت و مقرر ضرورتاً نہ ہو گا۔ خدا کے لئے کسی ایک جہت کا ضرور
 دے یا اس کو ماننا چاہئے کہ خداوند تعالیٰ اپنی جہت کے تصور میں کسی جہت کا وہ ظاہر ہے کہ
 جو ہر کسی بات میں بھی اور فی الواقع ہر ایک میں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ وہ ہم کلام کی وہی چیز

پڑھیں تو پھر یہ وہ ہے کہ جب خدا سے کوئی دعا مانگی جانی ہے تو باتیں دے دے اور پوچھا
کہ ماضی جانی ہے نیز حدیث میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ نے اپنے ایک مدی کو
آدھرا نام مانوس کے بیان کا بہت استنساخ کر کے دے اس سے پوچھا کہ میں اللہ سے
کہاں ہے اس نے آثار کی طرف اشارہ کیا تو آپ نے فرمایا "خفا منہ" بیشک یہ سچ ہے۔
پھر اللہ تعالیٰ آسمان پر ہوتا تو دعا حضرت علیؓ سے مانگی کی طرف اشارہ کرنے پر اس کے
ايمان کی حمد حق کیوں کرتے؟

کائنات کا جواب یہ ہے کہ یہ وہاں جمعہ یہ ہے جیسا کہ یہ ہے کہ جب خدا
معانی میں موجود ہیں تو ہر حق کے کیوں جانتے ہیں۔ خدا میں وقتہ کیوں کفر سے
ہوتے ہیں اور جب خدا میں میں نہیں تو جیسے کیوں کر ہے ہیں و ہدایت باخبر و انکسار
سے مانگے کیوں کرتے ہیں۔

میں بات یہ ہے کہ ہر ایک امر میں ترتیب فاضل و مکمل ضروری ہے۔ یہ
کے کاموں سے کوئی کام و سب اس میں ترتیب نہیں تو وہ کام بالکل حقیت کی طرح سے گر
سودا گار۔ یہ وہ کاموں کے کاموں سے نہایت اہمیت رکھتی ہے اور سب سے زیادہ
ضروری ہے۔ خدا اس میں بھی کسی خاص ترتیب کی پابندی ضروری ہونی چاہیے اور میں
عام اور خاص ہو کہ حد میں پابندی نہ کر لے اور کوئی شریعت کی طرف متوجہ نہ کرے
مغرب کو کوئی جنوب کو نہ کہے نہ کہ اور نہ ہونی شمال کی جانب متوجہ نہ کرے نہ کہ
یہ نہ کہ کسی نے اس مظلوم کو کسی ہر کوئی بھی کہے گا کہ یہ کوئی حکیم انسان نہ ہے کام و سب میں
بے ترتیبی۔ نہ میں وہ عقیدہ دینے کی اصل غرض یہ ہے کہ مسلمانوں کے لوگوں میں غلطی و
اور اس سے ان کے دماغ اور طووس محنت اور دوسرے میں ایک حد تک ترقی و
جملہ جہات اس بات میں برابر ہیں کہ ان میں سے کسی کی طرف رجوع کر کے ہم عار
کر رہی ادارہ رکھتے ہیں تو خدا تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یادگار قائم رکھنے کے
لیے کعبہ کی سمت کو ہمارے لئے مقرر کر دیا ہے اور اس کی برکت و عظمت جاری رہے ہے
اس کو اپنی طرف منسوب کر کے "بیت اللہ" کا منظر میں داخل کیا ہے۔

الغرض جیسے و جلیلہ نے میں صدمہ | شکستیں ہیں و جیسے ہی دعا مانگنے کے وقت
اس کی طرف متوجہ نہ کرنا تھا، ابھی ماہی و رکعت نہیں۔ اس کی ایک طاہرہ و یہ ہے
کہ جیسے خدا کا قبلہ ہے جیسے آسمان کا قبلہ ہے اور خدا تعالیٰ غار اور دعا مانگنے

دیکھا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ سے دعا مانگتے والے نصیب کی اصل عرس اس سے نعمتوں کا حاصل کرنا ہوتا ہے اور ثابت شدہ بات ہے کہ خدا کی نعمتوں کے خزانے آسمانوں پر ہیں۔ خدا تعالیٰ اپنے بندوں کے رزق فرشتوں کو سپرد کرتے ہیں۔ جیسے کہ اس کا ارشاد ہے:

﴿وَرِزْقُكُمْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِيهَا غَفُورٌ اَوْسَمَانٌ اِذَا جَلَّتْ اُورْسُرَّتْ مِنْ يَدِ اِسْرَافِلَ﴾

کہ جب وہ خدا تعالیٰ سے کوئی چیز مانگے تو جہاں اس کے رزق کا خزانہ ہے اس کی طرف دیکھے۔

لوغی کے آسمان کی طرف اشارہ کر کے پر آنحضرت ﷺ کا اس کے ایمان کی تہہ پت کرنا اس وجہ سے نہیں تھا کہ آپ خدا کا آسمان پر بھیجتے تھے بلکہ اصل بات یوں ہے کہ وہ لوغی کو لگی تھی اس کو بچنے میں اس کے دلکشا کرنے کی اور کوئی وجہ نظر نہیں آتی جو اس کے آسمان کی طرف اشارہ کر کے آپ کو سمجھا دے کہ میں اس معبود حقیقی پر ایمان لاتی ہوں دوسرے یہ کہ وہ لوغی پیسے بہت پرست تھی اور تپتا اس کے خدا (اصنام) جو گروں میں دوسرے اس نے وہ آنحضرت ﷺ کو نہ مانا یہ کہ میں ہی معبود ہوں سے جو کہ انہی گروں میں رہتے ہیں اس خدا تعالیٰ پر ایمان لاتی ہوں جو گروں میں رہنے سے پاک اور بالاتر ہے۔ اس جگہ پر ایک مواب دار دوسرے لکھا ہے وہ یہ کہ در خدا تعالیٰ جہت میں قر و پذیر ہونے سے پاک اور مقدس ہو تو خدا تعالیٰ کو ایسا ایسی چیز مانگے گا جو اس چہ جہات سے باہر ہے یا یوں کہ وہ جہان سے باہر ہے نہ انہی جہان کے ساتھ حاصل ہے نہ اس سے منقطع۔

اس کا جواب یہ ہے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہر ایک چیز جس میں اتصال اور اتصال کی مستعد اور وہ کسی نہ کسی جہت کے ساتھ اس کو تعلق ہو۔ اتصال اور اتصال اور وجوہ اخراج مطلق نہیں ہو سکتی۔ مگر دیکھ اس بات کو ہے کہ جس میں اتصال کی استعداد ہو نہ اتصال کی ملائیت اور اس کو کسی جہت سے ملے ہو اگر میں یہ غایم نہ کہ وہ بالاحادق۔ ہمیں تو کوئی تباہت لازم آتی ہے اس کی عین غیظہ یہ ہے کہ کوئی کہے کہ ایسی چیز کا پایا جانا محال ہے جو نہ کا ذکر بخود جائز نہ عام۔ سو اگر اس چیز میں قدرت۔ علم۔ جہل۔ رحم کی قبولیت کی استعداد ہے تو اس کا قدر خارج طاف عالم نہ ہوتا۔ بیشک تا یا تو بخود خارج انہی جہات کا باعث ہے لیکن جس چیز میں یہ بالکل رد ہی نہیں مثلاً جمادات۔ ان پر ہی معانیہ کا صادق آتا کوئی خرابی کا موجب ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اتصال و اتصال اور جہات میں قر و پذیر ہونے کے فاضل

آٹھواں دعویٰ

خدا تعالیٰ اس بات سے پاک کرے عرض پر یا کسی اور قسم پر ممکن ہو۔ یعنی جس طرح بادشاہ کو یہ کہا جاتا ہے کہ بادشاہ تخت پر بیٹھا ہے یا ایتھ دی چار پائی پر بیٹھا ہو ہے۔ خدا کو نیز ایسی بات نہیں جانتی جسے خدا اگر خدا تعالیٰ کسی قسم پر ممکن ہو تو اس کی مقدار ہی تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ جو چیز ممکن ہوتی ہے وہ یا اس سے بڑی ہوتی ہے یا اس کے برابر اور کی نشی اور مساوات کہا تھا وہی شے سو سو فہرستیں سے جو مقدار ہی ہو یا طرہ جس جس پر ممکن ہو یا عرض کے ساتھ حاصل سے اور خدا تعالیٰ چونکہ نہ جس سے نہ عرض بلکہ کسی قسم پر ممکن نہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ خدا تعالیٰ کا قول ہے اَسْرَاحِمٰنَ عَلٰی فُلْعَمٰنِ اَسْتَوٰی خدا عرض پر ممکن ہو اور حدیث میں آتا ہے بِسْوَلِ اللّٰهِ کُلَّ لَیْلَةٍ اَللّٰهُ سَعَاءُ السَّعِیَا حد ہر ذات پہنچے کے ساتھ جان پر آتا ہے اگر خدا تعالیٰ عرض پر ممکن نہیں تو خدا اور آنحضرت ﷺ کے اس قول کے کیا معنی؟

پہلی بات کا جو یہ ہے لوگ دو گروہ ہیں۔ ۱۔ مومن اور علماء پہلے گروہ وہ جس قسم سے مسائل میں بر گزرتل۔ دینا چاہیے۔ ان کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ وہ اس قسم کی باتوں پر ایمان لے آئیں ان کی حقیقت میں ان کو کسی قسم کا شبہ نہ ہے۔ ان کے بقول ایسے امور کو بہت سمجھانے سے بھی نہیں سمجھ سکتے۔ ۲۔ کی طرف سے حق اس قدر وید کی گئی ہے کہ وہ شریعت کے موئے حکام کو سمجھیں اور ان پر کس واقعہ کریں۔ اور میں۔ لک بن انس رضی اللہ عنہ سے کسی شخص نے اسو کے معنی پوچھے تو آپ نے کہا لا استوی۔ معلوم والکب فیہ معہو لہ والنسوانی عندہ بدعة والا یلین علیہ لک استو کے معنی معلوم ہیں اور اس کی حقیقت سمجھنا اس کے بارے میں ہواں کرنا بدعت ہے اور اس پر ایمان لاؤ واجب۔ علماء کے گروہ کو اس قسم کی باتوں میں توکل اور مغرزی کسی حد تک جائز ہے مگر فرض میں نہیں کیونکہ ضروری قدر صرف یہ ہے کہ خدا کی نسبت جمیع مخلوق سے پائے ہوئے اور محکمات کی جملہ معامات سے سزا ہوئے کا اعتقاد رکھا جائے۔ غرضنا جمیع کے سب معنی سمجھنے کی جس تکلیف نہیں دی گئی

اسی باتوں کی سبب یہ اعتقاد رکھنا کہ۔ بھی صحابہ قرآنی کی مانند قائلان

بعض صورتوں میں ایک کارواگوں کو میرے لئے کائنات شرق ہے مگر مجھ سے بھی زیادہ اس کے لئے کائنات شرق ہے۔ جیسا کہ شرق سے وہی مٹے بیٹے ہیں جو مشرق ہیں۔ یعنی ان کی کیفیت جو انسان کو حصول مطلب پر مجبور کر دے۔ مگر اہل علم کہتے ہیں کہ جس چیز کا شرق ہوگا ہے۔ شرق اس کی طرف متوجہ ہونے اور اس کے حاصل کرنے کا سبب ہوتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کبھی کبھی سبب کا لفظ بول کر اس میں سے سبب کے معنی لئے جاتے ہیں۔ سو اس قاعدہ کے مطابق یہاں بھی لفظ شرق سے ہر طرح طرح کے معانی اور قسم قسم کے درجات ہیں جو انہیں قیامت میں خاص طور پر عطا کئے جائیں گے علیٰ ہذا القیاس جہاں قرآن شریف میں حد قبلی نے غضب اور رننا کو اپنی طرف منسوب کیا ہے وہاں عقاب و ثواب مراد ہوتا ہے۔ جو غضب اور رننا کا ثمرہ ہے۔

حدیث میں جبر اسود کے بارہ میں آیا ہے۔ انہ بعض اوقات فی الاوحی ہوتا تھا یحییٰ کے معنی دانہ ہاتھ کے کرتے ہیں۔ مگر جب وہ اپنے اس مذہب کی طرف رجحان کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر ہے تو گھبرا جاتے ہیں کہ تکہ ایک طرف تو خدا تعالیٰ عرش پر ہے اور ایک طرف کعبہ میں جبر اسود اس کا دایاں ہاتھ حدیث سے ثابت ہو رہا ہے۔ مگر علماء یہاں بھی اصلیت کو یاد کرتے ہیں وہ یہ کہ لفظ یحییٰ مصافحہ کے معنی میں بطور یاد کے مشتمل ہوا ہے کہ جب بادشاہ کے ہاتھ کو اس کی تقسیم کے لئے بوسہ دیا جاتا ہے تو ایسے جبر اسود کو بھی بوسہ دینا چاہیے۔

جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس قسم کے اقوال کو مغلطات قرآنی کی طرح قضاہات میں شامل کرنا درست نہیں تو اب ہم اصل بات کی طرف رجوع کر کے سوا کے معنی بیان کرتے ہیں اور مفسرین کے اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

خدا تعالیٰ نے المشرقین غلبی المشرقین المشرقین میں استواء کو چاہی۔ ذلت کی طرف مسوب کیا ہے اس میں چار احتمال ہو سکتے ہیں (۱) خدا عرش کو چاہتا ہے (۲) خدا عرش پر ہر طرح سے قادر ہے (۳) عرض کی مانند خدا نے عرش میں طول کیا ہوا ہے (۴) جیسے بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوگا ویسے خدا عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔

پہلا معنی عقل کے نزدیک بالکل درست ہے مگر لفظ کے لحاظ سے یہ معنی اس جگہ نہیں پسند کیونکہ اس جملہ میں کوئی بھی ایسا لفظ نہیں جو علم پر دلالت کرے۔ تیسرا اور چوتھا معنی اگرچہ نفسی حیثیت سے صحیح ہے مگر عقل کے نزدیک بالکل غلط ہے دوسرا معنی عقل اور

وقت دونوں کے لحاظ سے بالکل درست ہے جس کی معنی اس آیت کے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر قادر ہے۔

آنحضرت ﷺ کے اس قول منقول قدالی السعداء الدیاء کے دو معنی

ہو سکتے ہیں۔

(۱) عربی زبان میں یہ عام طور پر قاء ہے کہ بعض دفعہ کلام میں سے ایک لفظ کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کے مضاف الیہ کو اس کے کام مقام کر کے اس کا حکم مضاف الیہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً خدا تعالیٰ کے قول واسئل القریۃ میں ہر شخص جانتا ہے کہ نفس قریب سے سوال کرنا بالکل غیر مجوز ہے تو یہ کہنا پڑ چکا کہ میں جملہ میں لفظ میں کا حذف کر دیا ہے۔ اس میں یوں عبادت ہے واسئل القریۃ اسی طرح عرب کا کا محذور ہے بسر الملک علی باب البلد۔ یہاں بھی منکر کا قضا محذوف ہوتا ہے۔ جس کے لحاظ سے یہ مجوز ہے گا۔ دشنام کا لشکر شہر کے دروازہ میں نہ آکھو نہ جو شخص بادشاہ کے اترنے کی خبر دیتا ہے اور اس سے پوچھا جائے کہ تو اس کے استقبال کے لیے کیوں نہیں گیا ہو وہ کہہ سکتا ہے کہ بادشاہ کا کھینچنے لگے ہیں ابھی تو صرف من کا لشکر ہی مرا ہے اگر منکر کا قضا محذوف نہ ہوتا تو حضرت کلام میں سخت ناقص واقع ہوتا ہے۔ اور اس کا یہ جواب بالکل فہم ہوتا۔

سوائے قاعدہ کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے قول میں ملک (فرشتہ) کا لفظ محذوف ہے جو لفظ اللہ کی طرف مضاف ہے۔ اصل عبادت کے معنی یہ ہیں کہ پہلی رات میں خدا تعالیٰ کا ایک دست کا فرشتہ نیچے آسمان پر اترتا ہے۔

(۲) لفظ نزول کا ایک معنی تو مشہور ہے یعنی بلند مقام سے نیچے کی طرف انتقال کرنا مگر کبھی کبھی یہ لفظ دو معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے (۱) مہربانی کرنا۔ مخلوق پر رحم کرنا بندوں کے گناہوں کو معاف کرنا اور طرح طرح انعامات انہیں عطا کرنا (۲) انحطاط اپنے مرتبہ سے گرنے کا باب دیکھنا یہ ہے کہ ان معنوں میں سے کون کون سا معنی خدا تعالیٰ میں پلجھا تا ہے کیونکہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف نقل و حرکت صرف اجسام ہی کے ساتھ ہے۔ تیسرا معنی بھی خدا تعالیٰ میں نہیں پایا جاتا کیونکہ وہ جب الوجود سے قطعاً مجرب ہے اور جملہ امور میں کامل ہے دوسرا معنی بھگ پوری تعالیٰ میں پایا جاتا ہے اس معنی کے مطابق آنحضرت ﷺ کے قول کے یہ معنی ہو گئے خدا تعالیٰ رات میں اپنے بندوں

پر رحمت نازل کرنا سب سے پہلے اس وقت آ کوئی کس سے بخشش یا تحفہ دینا چاہتا ہے۔

ایک بروایت میں بیان آیا ہے کہ جب حضرت موسیٰ کو یہ قول اور بیعت اللہ اور اللہ کی بات نازل ہوئی تو وہ رضوانہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لوگوں میں لڑائی و عداوت سے دور رہا۔
 کوئی شخص اگر گمراہی کا اس سے سوال کرے اور اپنی حاجتوں کے لیے دعا مانگے۔ وہ رحمت
 باری تعالیٰ ہوئی وہ کھینچے گئے کہ اتنی بڑی جنت اللہ تعالیٰ کے آگے جانی کیا اس سے کھراچی
 ہر استیلا کے لوگوں میں کہاں ہے کہ اس کے دور و دراز کے لوگوں کی حاجتوں کی
 استدعا کریں۔ سوچا کہ کسی بد دوست و علیل اللہ عزوجل کے آگے کسی کی حاجت نہیں
 ہوتی کہ اس کے دور و دراز میں رہا کہ اس کے آگے کسی کی حاجت نہیں ہوتی کہ اس کے
 کے دشمنوں کی۔ اس لیے کہ جب اس کے باروں میں معمولی چیز سے اس کا کنگھڑا
 سے کسی درخت سے اس کی توصیف کرتے ہیں تو وہ اس کو رحمت و جود و بخشش سے اپنے
 باروں سے نکال دیتے ہیں اگرچہ جس میں چھوٹا ایک رحمت یا وہی کا عام طاری ہو تو
 نہ جانی دے اسے دوسرے کے دور و دراز کو اس کی اور کہا کہ میں بد و دور اس رحمت دے
 نیار کی کے چھوڑ دیکر رحمت دے اور میرا ہوا۔

میرے دور و دراز میں جو آتا ہے خدا نہیں جانتا۔ امیر و غریب کو یہ نظر سے دیکھا
 ہوا کسی مفلس کا فقر علی اس کی بقعت کو میرے نزدیک تم نہیں کرتا اور وہی کسی امیر کی
 جاہت میرے نزدیک اس کی بقعت کا موجب ہو سکتی ہے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ خدا تعالیٰ کا اپنے بندوں کو سزا دینا اور رحمت
 و برکت نازل کرنے کا وعدہ و فرمان بہ نسبت اس کی عقوبت سزا کے بہت سزا ہے ان
 شغف اور خوش بھرے وعدوں و امانتوں کے ساتھ ہر کرنے سے یہ فرض ہے کہ اس
 فی اس حد اپنے بندوں کے ساتھ مہربانی کرے اس کی شان و عظمت کے، لکل خدایہ

اور پیچھے کی تحقیق اس آیت کی آیت ہے۔ جیسے یہ فلک جبرائیل سے پیچھے ہے اور
 اس کے نیچے اور کوئی فلک نہیں دیکھتا اس کی رحمت و عظمت بندوں پر جہاں و جہاں ہے
 یہ کہ جیسے یہ فلک بہ نسبت ان کے بندوں کے نزدیک ہے وہی خدا تعالیٰ کی
 رحمت اور شفقت بھی بندوں کے قریب سے رحمت کی نیراترے گا کی گئی کہ رات کے

علماء و علما سنا رہے ہیں اور عشاں کو اپنے حقیقی معشوق (خدا) کی دعا مانگ رہے ہیں کہ اس کا
 موقع ہوتا ہے۔ رحمت میں جو لطف و رحمت آتا ہے رحمت میں اس کا عشر عشر بھی نصیب نہیں

اس کے ساتھ ساتھ بدولت کرے۔

دوست بھی علم کا ایک قسم سے رہے دیگر موجودات کے مرنے سے ان کی حقیقت اور صفات میں کسی قسم کی لام نہیں رہتی۔ خدا کے مرنے سے میں بھی کوئی سی قسم کا نقص نہ کم نہیں آئے گا۔ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اگر خدا اتفاقی مرنے والا ہو تو ضرور کسی جہت میں ہوگا اور یہ پہلے ثابت ہو چکا کہ جہات میں ہونا جسم اور اعراض کے ساتھ حاصل ہے پس لازماً آیا کہ خدا اتفاقی بھی اجسام یا عراض کے قیام میں سے ہے تو اس کا جو لب یہ ہے کہ کسی چیز کے مرنے سے اس کے لئے یہ ضروری امر نہیں کہ وہ جہت میں ہو کر مرنے ہو۔

بہر حال یہ ایک نظری مقدمہ ہے کہ مرنے سے اس کے لئے جہت میں ہونا ضروری ہے جب تک اس پر فریقی مخالف سے دلیل قائم نہ ہو یہ مقدمہ قائل تسلیم نہیں زیادہ سے زیادہ فریقی مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے جس چیز کو دیکھا ہے جہت ہی میں دیکھا ہے کسی کوئی چیز ہمارے دیکھنے میں نہیں آئی جو کسی خاص جہت میں قرار پذیر نہ ہو۔

یہ وقت حماقت و جہالت سے جو یہ پایا جاتا ہے کہ چونکہ ہم نے کوئی ایسی چیز نہیں دیکھی جو جہت میں نہ ہو۔ لہذا خدا بھی مرنے نہیں ہو سکتا کسی کے یہ دیکھنے سے یہ امر لازم نہیں آتا کہ واقع میں بھی جو چیز کسی جہت تعلق نہ رکھتی ہو وہ مرنے سے اس لئے گرد لینے اور مشاہدہ پر ہی وارد ہوا ہے تو خداوند کریم کو جسم کہہ دینے میں کیا تامل ہے کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا فاعل ہے اور ہم حس فاعل کو دیکھتے ہیں اور جسم ہی ہوتا ہے جس خدا بھی جسم ہونا چاہئے۔ مگر یہذا القیاس و تراسس جو چیز موجود ہے وہ عالم سے خارج ہے یا اس کے اندر اس میں اتصال کی قابلیت ہے یا اتصال کی استعداد ہے۔ ہمارے دیکھنے میں کوئی شے چھ چیزوں میں سے کسی نہ کسی جہت سے حالی نہیں پس صاف کہا جاتا ہے کہ یہ بھی عام سے خارج ہے۔ اس کے اندر اس میں بھی اتصال یا اتصال کی قابلیت ہے۔ کسی نہ کسی جہت میں یہ ضرور ہے لہذا ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ وہ سب باتوں سے پاک اور حراً ہے۔

فریقی مخالف کے یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ جس طریق پر ایک مشاہدہ کیا جائے اس طریق پر باقی جملہ اشیاء کا مشاہدہ کرنا بھی ضروری ہے مگر یہ ان کا قاعدہ قطعاً اور بالکل غلط ہے اگر اس میں درحقیقت کوئی نہ ہو اعراض کے وجود سے انکار لازم آئے گا کیونکہ ہم جسموں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے حیوان میں متغیر باذات ہیں اور ہر ایک جسم خاص خاص شکل اور جہت کا قاعدہ کرتا ہے مگر اعراض میں یہ بات متصور ہے پس لازم آتا ہے کہ

و اعراض موجود نہیں۔

خدا تعالیٰ ہے آپ کو بھی دیکھتا ہے اور کائنات عام کو بھی دیکھتا ہے۔ تاکہ وہ ذات خود کسی جہت میں ہے اور نہ ہی کائنات عام کی نسبت سے اسے کوئی جہت حاصل ہے سو اگر مرنے والے کے لئے جہت میں ہونا ضروری ہے تو۔ مآئے گا کہ خدا تعالیٰ اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ وهو صریح البطلان

جو لوگ کہتے ہیں کہ مرنے والے جہت میں ہے تو کسی جہت میں ہونا ان کے نزدیک مرنے والے میں یہ بھی شرط ہے کہ مرنے والے کے مقابل ہو۔ ان کی یہ شرط بھی غلط ہے۔ شیشہ میں آدی اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ مگر مقابلہ والی بات وہاں نہیں ملتی۔ کیونکہ مقابلہ تب ہو جب آدی اپنے آپ کے سامنے کھڑا ہو یا بولے کہ میں نے کیا کیا۔ تو وہاں جہت میں نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ شیشہ میں آدی کی تصویریں محض دجانی ہے جو دکھائی دیتی ہے اور آنکھ کے مقابل بھی ہوتی ہے۔ یہ جواب بالکل غلط ہے کیونکہ فرض کرو ایک شیشہ دیوار میں لگا ہو۔ ہم قدر دوزخ میں سے چھپے ہوتے کھڑے ہوں تو ہم کو اپنی صورت شیشہ سے دوزخ پر نظر آتی ہوگی۔ اگر ایک گز دور چھپے ہوں تو وہ بھی ایک گز دور چھپے نظر آئے گی۔ پس اگر شیشہ کے اندر تسادی صورت محض ہوتی تو قبر میں شیشے سے چھپے ہونے پر صورت شیشہ سے اتنی ہی دور کیوں دکھائی دیتی شیشے کے چھپے ہو جہت ہے وہ شیشہ کے کج نہیں جاگے ہونے سے باعث

دیکھنے والے سے پوشیدہ ہوتی ہے اور شیشہ کے در و دیوار پیچھے کے دائیں بائیں بھی کوئی چیز نہیں ہوتی۔ جو شیشہ میں محض ہو سکے۔

یہ تاہم ہے کہ در و دیوار کے مشابہات کے خلاف جو چیزیں ہوتی ہیں جب تک ان کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ نہ کر لیا جائے۔ اس کے ٹکڑے کو تو اس نے کوٹھل جڑ کر حلیم نہیں کرتا۔ اگر کسی ایسے شخص سے جس کو اپنی صورت بھی دیکھنے اور شیشہ دیکھنے کا اتفاق نہ ہو تو تو تم پوچھو کہ کیا تم اپنی شکل شیشہ میں دیکھ سکتے ہو تو وہ صاف کہہ دے گا کہ ایسا ہونا محال ہے کیونکہ یہ بھی ہو سکتا کہ میں اپنی شکل کی شکل کو شیشہ کے جسم میں یا شیشے کے چھپے کہیں جہت میں دیکھوں یہ کسی چیز کو دیکھنے سے اس کا آنکھ کے مقابل ہونا شرط ہے تو اس صورت میں مفقود ہے اس شخص کی اور قریب تو بالکل درست ہے مگر اس کا یہ کہنا کہ دیکھنے کے لئے مقابلہ شرط ہے۔ غلط ہے کیونکہ اگر مقابلہ ضروری ہوتا تو شیشہ میں پتلا مر

ہرگز فکر نہ آتا۔

دوسرا مسئلہ جن دونوں نے خدا تعالیٰ کے مرنے کا انکار کیا ہے۔ انہوں نے رویت کے معنی نہیں سمجھے۔ اگر سمجھے بھی ہیں تو سرسری طور پر انہوں نے یہ بھی کہ کہ خدا تعالیٰ کے مرنے کوئی بھی دعویٰ کیفیت سے کسی کیفیت سے ہم جسموں شکلوں اور رنگوں وغیرہ کو دیکھتے ہیں اس کیفیت کے ساتھ خدا کا مرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہر مناسب سمجھتے ہیں کہ مطلق روایت میں کہہ کے ان امور کو وضاحت کے ساتھ کھول دیں جن کا پایا جاتا رویت کے سرور کی ہے اور پھر یہ بھی بیان کر دیں کہ ان امور میں سے کون کون امر خدا میں پایا جاتا ہے اور کون نہیں پایا جاتا تاکہ آپ کو بخوبی معلوم ہو کہ خدا تعالیٰ مرنے ہو سکتا ہے اور رویت بھی اس میں قطعی طور پر پائی جاتی ہے اگر چہ عقلی حیثیت سے رویت کا اخلاقی جائزہ ضروری ہو۔

رویت کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک گل بھی وہ چیز جس میں قوت باصرہ رکھی جائے۔ جیسے آنکھ اور ایک وہ چیز جس پر رویت واقع ہو۔ مثلاً رنگ مقداد اور جسم وغیرہ آپ دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں میں کس کو رویت میں رہے وہ عقل سے اور کس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اگر وہ نہ تو رویت کی حیثیت موجود نہ ہوگی۔

گل پر چند رویت کا ذکر دیا جائے۔ کیونکہ جس شے کے ذریعہ ہم اشیاء کو دیکھتے ہیں وہ آنکھ نہیں بلکہ وہ ایک قوت ہے جو آنکھ میں قوت سے رکھ دی ہے تاکہ وہ ایک جسم مخصوص ہے جو دیکھنے کا ذریعہ اور آگ ہے اگر وہ قوت دماغ یا پیشانی میں یا کسی اور عضو میں رکھی جاتی تو اس وقت بھی کہنا درست ہوتا کہ ہم نے قیاسی چیرہ کو دیکھا ہے یہ ایک اتفاقی بات ہے جو قدرت نے قوت باصرہ کو جو جسم (آنکھ میں رکھ دیا ہے اور کسی عضو میں نہیں رکھا۔

اب دعویٰ دوسری بات یعنی وہ چیز جس پر رویت واقع ہوتی ہے اس کی خاص چیز پر رویت موقوف نہیں ہے رویت میں یہ بات نہیں ہوتی کہ اگر ہم یہ کہہ سکیں تو دیکھنا ممکن ہو اور اگر نہ کہہ سکیں تو اس پر دیکھنا صادق آئے۔ اگر رویت میں کسی خاص چیز کا دیکھنا شرط ہوتا تو یہی کہہ لیتے سفیدی کے دیکھنے پر لفظ صادق نہ آتا اور رنگ کو دیکھنے سے کسی شے کی رفتار کے دیکھنے پر رویت کا لفظ صادق نہ آتا۔ کسی فرض کو دیکھ لینے سے جسم کے دیکھنے پر دیکھنا نہ طلاق کیا جا سکتا۔ حالانکہ ہماری ہر ایک چیز دیکھنے پر دیکھنا صادق ہے اور سفیدی، رنگ، حرکت، شکل، جسم وغیرہ اشیاء پر یک ہی طرح لفظ محسوسات اور

مہرارت کا طاق ہوتا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جس پر اجاری رویت و رقی ہوئی جتنے جس کو محسن و مہر بہا جاتا ہے وہ کجس اور محسوم کے اندر میں ہے۔ کسی خاص فرد میں اس کا پناہ مانا ضروری نہیں مگر آگ۔ پانی۔ مٹی۔ گھڑی۔ سیاحی۔ سفیدی و سمر۔

اگر یہ وہ غور اور تدبیر سے کام لیا جائے تو رویت کی حقیقت میں ایک تیسری چیز کی جھلک بھی نظر آتی ہے جس سے اس کی حقیقت کا دائرہ اور بھی وسیع ہو جاتا ہے اس کی زد سے رویت ہے علم اور ادراک کا ایک قسم ہے۔ جو عقل سے کئی حصے زیادہ کثیف و نام کا موجب ہوتا ہے۔ تم انھیں بے کر کے اپنے کسی دوست کا خیال کر دو اپنے خیال میں اس کی صورت موجود پاد گئے۔ کہ صورت میں اس کی شکل و شناخت۔ اس کے نقوش و نکت۔ بناوٹ و میرہ میں کسی قسم کا فرق نہ پاد گئے۔ پھر تم آنکھ کھولو تو عرض کر کہ وہ دوست مہار کی آنکھوں کے سامنے کھڑا ہے۔ کھڑا ہے۔ جب تم اس کو عام واقع میں پائی آنکھ سے دیکھو گے تو اس وقت دوست کی کوئی اور صورت جو اس کی نیکیا صورت لیا لہ کے خلاف ہو تمہاری قوت خیالہ میں پر گزرتا رہے گی۔ بلکہ اس کی صورت جو مہار کی آنکھ کے سامنے ہے۔ اس کی صورت خیالہ کا عیسہ نکش ہوگی اور اس کے ساتھ میں کثیف نام کا موجب ہوگی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عقل بھی ادراک کا ایک قسم ہے مگر یہ مظاہر ادراک ہے جس میں بہت گراں ہے اور رویت بھی اس کا ایک قسم ہے لیکن یہ بہت عقل کے مظاہر ادراک جتنے میں بہت بلا جاتا ہے۔

کائنات نام میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا ادراک عقل اور عقل و دونوں کے درجہ ہم نہ رکھتے ہیں مثلاً۔ مہلن۔ نہ مہلن۔ سورج۔ چاند۔ پانی۔ مٹی وغیرہ اور بعض ایسی ہیں کہ عقل کے درجہ ہم ان کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن وہ ہماری قوت خیالہ میں نہیں رہ سکتیں مثلاً خدا تعالیٰ اس کی صفات۔ قدرت۔ علم۔ عشق۔ غم۔ خوشی۔ راحت۔ تکلیف۔ غرض جن چیزوں کیلئے رنگ اور مقدار ہیں وہ سب کی سب دوسری قسم میں داخل ہیں اب دیکھو یہ ہے کہ دوسری قسم کی چیزوں کو جب ہم عقل کے ذریعہ ادراک کر سکتے ہیں تو کیا اس طرح بھی ہم ان کا ادراک کر سکتے ہیں جس کی پسے اور ادراک (عقل) سے وہ نسبت ہو جو رویت کو عقل کے ساتھ مہر بہا ہو جتنے جیسے رویت میں۔ نسبت عقل نے کثیف نام ہوتا ہے ویسے اس دوسرے ادراک میں بہت عقل کے اعلیٰ درجہ کا کثیف

اس قسم کا اور کئی ممکن ہے اور یہ ایسی چیزیں اور کھلی ہوئی بات ہے جس پر اسناد ال
 پھر نے ہی کوئی ضرورت نہیں تھی اور ایک کا نام کم رویت رکھتے ہیں اور اس کے
 مطابق ہم حد کو سرئی لیتے ہیں معنی حد کو ہر دو طریقوں میں سے ہیں نقصان کے اور جو نقصان
 سے بہت زیادہ ہو اور اور ضرورت ہے۔

ہاں اغاضہ و تہناتہ ہے کہ نی میں چونکہ نفس غلبہ میں لاتی اور طرح طرح کے
 مشاغل میں پھنسا ہوا ہوتا ہے اور یاد کی کاروبار میں ہی کو یہاں تک محدودیت ہوتی ہے
 کہ وہ وہ چیز اور ریاضت کا اسے بہت کم موقع ملتا ہے جس لئے وہ یا میں اس کے اندر وہ
 معافی و غور راہت نہیں ہوتی جس سے خدا تعالیٰ کی نورانی بات کو دیکھنے کے گھر جیسے گھر میں وہ
 نگاہ کی تھی آ نکھو دیکھے سے نکلی ہوئی ایسے ہی نفس سے یہ چند روزہ مشاغل اور بہت
 نقصانات ہیں کہ حد اندر رہنے کے مشاہدہ کرے شہ سزا دیکھیں ہوتے آخرت میں جہنم
 مساہت کی کدو دلوں سے پاک و صاف رہ جائے گا اور حاصل بر رانیت اس میں جھک
 مارے گئے گی تو خدا تعالیٰ کو کہہ دیا کہ یہاں کل مر رہا ہے گا جیسے ہائی چیزوں کو دیکھنے کے
 وقت کہ لی وصف نہیں ہوتی اور جیسے نی کی چیزوں کو بھرا نکھو کے ذریعہ دیکھتے ہیں ایسے ہی
 ممکن ہے کہ قیامت کے روز تکلیف ہی میں ایسی اسرار رکھی جائے جس سے حد کو دیکھ لینا
 ممکن ہو سکے

علی ریل

شریعت میں خدا کے سرئی ہونے سے متعلق اس کثرت سے آیات آں ہیں کہ
 اگر ان کے رو سے خدا کے سرئی ہونے پر اجماں کے عقد کا دعویٰ کر جائے تو ہر مہذب پر
 محمول ہوگا جس قدر اہل علم و دین گاہ بن کر رہے ہیں وہ اپنے اپنے ذہن میں خدا
 سے ایسی باتیں مانگتے تھے کہ ہمیں اپنا آپ دکھائیں سے پابا جاتا ہے کہ اس کو خدا کو
 دیکھنے کی امید تھی سنکسرت تہذیب کے حالات پر مبنی سے معلوم ہوا کہ آپ ہر وقت خدا
 سے دیدار کا سہارا کرتے تھے آپ کے میں وہ میں اس کثرت سے اقوال میں جن سے ہر
 آیت آئی کو یقین ہو چکا کہ وہ تو تین نفس ہے۔

سب سے بڑھ کر ہمارے اس دعویٰ میں ثبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ قول
 ہے اوسی افظرو الذک (اے اللہ مجھے اپنا آپ دکھائیں تجھے دیکھوں)

موسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ ان کو سزاؤ اللہ یہ خبر نہ تھی کہ خدا کو مرنے والا مانا ہے۔ مزار جہالت و حماقت ہے۔ یہ کس قدر غضبناک بات ہے کہ سزا کو معلوم ہو گیا کہ خدا اقبال مرنے نہیں ہو سکتا اور اس کا مرنے سے بڑا اس کی دانی صفت ہے مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر کو بھی یہ شان ہے کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ یقین کرنے کا وہ چہ حاصل ہے۔ اس بات کا ظم نہ ہو جب سزا کے نزدیک خدا کا مرنے نہ ہوتا اس کی صفت ذاتی ہے اور جیسے دیگر صفات کو چاہنا سو جب ایمان اور۔ چاہنا سو جب کفر ہے ویسا ہی اس صفت کا حال ہے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام (سودہ) کا قریب و گھر یہی ہے۔

سزا سے ہم پوچھتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو خدا کے کسی خاص جہت میں ہو یا اعتقاد تھا یا یہ تو جانتے تھے کہ اس کو جہت سے کوئی تعلق نہیں مگر آپ کو اس بات کا ظم تھا کہ جس چیز کو جہات سے کوئی سروکار نہ ہو مرنے نہیں ہو سکتی اگر کچھ بات ہے تو خدا کی نسبت جہت میں ہونے کا اعتقاد رکھنا اور شرک اور بت پرستی دونوں پر یہ ہیں اور اگر موسیٰ علیہ السلام کو اس بات کا ظم نہ تھا کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو اس کا مرنے نہ ہونا یہ بھی امر ہے نہایت تعجب ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس معمولی سی بات کا بھی علم نہ تھا۔ حق حیرت کا مقام ہے کہ سزا کو اس بات کو اڑ گئے مگر بہت جلیل القدر پیغمبر کو عجز ہے اب آپ کو اختیار ہے کہ چاہے سزا کو جوئے اور حامل تسلیم کر لیں اور چاہے ایک معتقد و پیغمبر کو حامل اور صفات باری تعالیٰ سے ناواقف مان لیں۔

اس تک ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک خدا تعالیٰ کو، یکتا قیامت کے روز ہوگا مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام و نبیائیں خدا کو دیکھنے کی خواہش کرتے ہیں جس سے آپ کا دعوت نہیں ہوتا نہ موسیٰ علیہ السلام کے سوال کے جواب میں خدا تعالیٰ کا یہ کہنا کہ ہر قسمی (تم اسے ہرگز نہیں دیکھ سکتے) صاف بتا دیا ہے کہ اس کو دیکھنا ممکن نہیں نیز وہ فرماتا ہے لا تزداد تحفة الا بھار (اس کو آگے نہیں دیکھ سکتیں) اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا دعوت میں خدا کو دیکھنے کے متعلق خدا سے سوال کرنا ہی امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کو دیکھنا ممکن ہے مگر آپ کو اس کا وقت معلوم نہ تھا جس دن کو ظم تھا کہ خدا کو دیکھنا قیامت کے روز ہوگا یا نہیں اس کو دیکھنے کی استعداد آپ میں نہیں تھی اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ انبیاء علیہم السلام کو عیب کی چیز پر صرف اتنی ہی معلوم

تھیں۔ حق تعالیٰ نے ان وقت پر ایک ایسی کامیابی کا خاصہ ہے
 کہ جو یہ بات پہلی سے کہ میرے پیغمبر اسلام سے خدا تعالیٰ سے دعا نہیں کرتیں
 اور اس کو پہلی دعا نہیں پڑھیں گے کہ ان کو یقین تھا کہ میرے کئی معصوم بچے اس سے
 قبول نہ کرے۔

اور یہی خدا کا حکم ہے کہ جب آپ خدا کے نواہن کو اس نے یہ معنی میں کہ جو مجھے
 دیا میں نہیں دیکھ سکتا، تو خدا کا حکم ہے کہ جو آپ کو اس کے موقع سے فائدہ
 ہوا ہے، یا میں خدا کو دیکھنے کے بارے میں خدا سے درخواست کرنے اور اس کے
 جواب میں خدا فرمایا میں سوا ہی تو بیٹھتا ہوں اور اس کے

لا تزدکم الا عباد کے یہ معنی میں آیا: انھیں پورے طور پر حلالہ طرف
 سے خدا کا احاطہ نہیں کر سکتیں جسے تم کو دیکھنے کے لئے اس سے خصوصاً کا احاطہ ہو سکتا
 ہے۔ یہ خدا کا فیصلہ ہے کہ اس کا احاطہ انھوں نے کیا ہے یا نہیں۔ وہ اپنے لئے
 ہے لہذا انھیں اس کو دیکھنے کے وقت تھرا چوتی میں۔ خدا تعالیٰ نے ان کو اس کے سر
 اے میں تو ان میں میں انھیں بھیجی تھی۔ فرق ہوتا ہے تو خدا تعالیٰ کے سے جنت کا بار
 ضروری قرار دیا ہے۔ میں اس پر کہ کسی جنت میں وہ نے خیر کوئی جی جوں میں
 موجود نہیں ہو سکی۔ جو چیز موجود ہوگی۔ اس کو کسی جنت کے ساتھ منسوب ہے کہ

۱۔ معتزلہ سے جنت سے خود تعالیٰ کو مقدر اور میرے پیغمبر یا ہے کہ اس نے
 میرے ہی میں کے سر کی ہونے کا بھی انکار کر دیا۔ انھیں اس کا نام پر مرلی ہوئے کے سے کسی
 کسی جنت میں ہوئے ضروری ہے اور خدا کو کسی جنت میں نہیں۔

دشایہ نے تو یہاں تک تصریح کی کہ خدا کو جہنم و اعراض کے ساتھ ملا لیا اور
 معتزلہ نے یہاں تک فرط سے کام لیا کہ خصوصاً جہنم و اعراض کے ساتھ ملا لیا اور
 تقدیر میں خدا سے خدا اور اپنے جتنے سے جہنم و اعراض کے جہنم و اعراض کے
 جنت کا وہ اس جہنم پر کار کر دیا کہ یہ خدا کے جہنم سے ہوئے جہنم و اعراض کے
 کو جائز قرار دیا۔ اس لئے کہ روایت ہم انھیں روایت اور قسم ہے۔ جس نے خدا کی حقیقت
 کا کامل طور پر انکشاف ہو سکا ہے۔

اس میں نے اس بات کو سمجھ لیا کہ خدا کا قسم نہ دیا جس کی جی پیٹرم ہے اور اس کا
 معصوم وہ اس کے سر کی ہوئے کو مستلزم ہے۔ کیونکہ وہ بھی علم کا ایک معصوم ہے

دوسراں وغیرہ کے ساتھ واحد سے۔ مختلف واحد کی معنوں میں مشغول ہوتا ہے۔ کبھی اس کے معنی ہوتے ہیں۔ جو چیز مقدسہ ہی نہ ہو۔ اپنے اہم رکبت سے کہتی ہو۔ قابل قیاس نہ ہو۔ اس معنی کے مطابق کسی ایک دشیمہ پر لفظ واحد کا طلاق ہو سکتا ہے۔ مثلاً علم شجاعت۔ جوانی قوی خوشی وغیرہ۔ البتہ جو چیزیں نہ اہم میں نہ اہم کے ساتھ قائم ہیں اس معنی کے لحاظ سے وہ واحد ہلاتی ہیں۔ خدا تعالیٰ کی اس معنی کے مطابق ہے کہ نگہ بندہ اس میں کبیت ہے۔ خداوند یہ جسم ہے نہ عرض اور کبھی اس کے معنی ہوتے ہیں وہ چیز جس کے ہم سر پہ کوئی اور چیز نہ ہو۔ آفتاب کو اس کے معنی کے مطابق واحد کہہ سکتے ہیں اور کبھی جو چیز یہ نہیں۔ حق تعالیٰ میں بیکہ ہیں واحد لفظ اس پر بولا جاسکتا ہے۔ یہ بھی اس معنی کے مطابق واحد ہے کیونکہ نہ اس کی کوئی ضد ہے اور نہ اس کا کوئی شریک۔ ضد تو اس لئے کہ ضد اس چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے ساتھ ایک گل پر غل شکل بدل لے وارد ہو سکے جیسے عقیدوں۔ بیانی کی ضد ہے اور ضد کے لئے چونکہ گل نہیں لند کی ضد بھی نہیں اور شریک اس لئے کہ کسی کا کوئی شریک ہو تو وہ جملہ کمالات میں یا اس کا ہم ہے ہو گا یا اس سے اسی ہو گا یا کم۔ یہ تینوں باطل ہیں کچھ اشیاء تو اس لئے باطل ہے کہ یہ قائمہ ہے کہ جن دو چیزوں پر دو کا لفظ صادق آتا ہے ان کا نام متکثر ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ان دو کو کہا جائے گا۔ ایک بیانی دوسری بیانی سے کھل اس سے مستند ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک مختلف ریہ کے باطن کے ساتھ قائم ہے اور دوسری بکر کے باطن کے ساتھ یا ایک ہی گل کے ساتھ ان میں سے ایک صبح کے وقت قائم ہوتی ہے اور ظہر کے وقت وہ چلی گئی اور دوسری اس کی جگہ قائم ہو گئی ہے اگر اس دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو ان کو دو کہا اور ست نہ ہو گا۔

نور جو چیزیں باہم متعارف ہوتی ہیں، باتوں میں سے نظائر عقلی ہوتا ہے۔ خدا برکت اور دیکھ یہ دو چیزیں ایک وقت میں یہ گل کے ساتھ قائم ہوں۔ مگر ان کی حقیقتوں کا باہم تہا میں اس کے امتیاز نے، اعلیٰ کافی ہے۔ اس کے امتیاز نے اس بات کی ضرورت نہیں کہ ایک ایک مخلوق کے ساتھ قائم ہوں یا ایک گل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں۔ اور کبھی دو چیزوں میں امتیازی متعارف ہوتا ہے مگر یہ تب ہو سکتا ہے کہ یا تو وہ ایک ایک مخلوق کے ساتھ قائم

ہوں یا ایک گل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں اور اس کو کہنا اور ان میں امتیاز قائم کرنا بالکل غلط ہو گا۔ سو اگر خدا تعالیٰ کا شریک اس کے ہم پا ہو۔ اور اس دونوں کی حقیقت۔ ایک

ہو تو ان کو دیکھو اور ایک دوسرے سے الگ الگ حیا کرنا جب جائز ہو جب خداوند اور
مخلک کے ساتھ قائم ہو۔ مگر کثرتِ اقوام میں یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے نہ
کوئی نفع ہے نہ مکان نہ اس کو کسی جہت سے قطع ہے نہ وہ اس سے سروکار بھی نہایت ہوا کہ
اس کا کوئی شرک نہیں جو اس کے ہم پل ہو اور اس کی عبادت میں شریک ہو۔

اور خدا کا اس سے ملنا اس لئے نہیں ہو سکتا کہ خدا اس کو کہیں ملتا ہے جو جملہ
جوقات سے کلمات میں واقف ہو کسی صفت میں بھی کسی موجود سے کم یا مساوی نہ ہو۔ قر
جس کا نام آپ خدا کا شریک دیکھتے ہیں۔ حقیقت میں خدا وہی ہے جس کو آپ خدا بتاتے
ہیں وہ حد نہیں کیونکہ حد کی تعریف اس پر صادق نہیں ہو سکتی۔ اور اگر اس کا شرک اس
سے کم ہو تو وہ شرک نہیں کہلا سکتا۔ اس صورت میں بھی خدا ایک ہی رہے گا

اس جگہ پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ آپ یہ کہنا کہ ال کے قطع کے یہ
سنی ہیں وراثت جو جملہ موجودات سے کلمات میں قائل ہو رہے ہیں۔ یہ ایک اصطلاحی
صفت ہے آپ کی اصطلاح میں فریق مخالف کو کوئی کلام نہیں فریق مخالف تو صرف یہ کہتا ہے کہ
ممكن ہے کہ بی علم ایک خالق کا مخلوق نہ ہو بلکہ "ہاں و نافہ کا خالق اور ہوا میں دماغ کا
خالق جدا ہو یہ جنات ایک خالق کی مخلوق ہوں اور حیوانات مراتب دوسرے ہی۔ یہ جنات
شرار ہوں اور خالق خیر ہو ہوا جو ایر کا خلق ہوا اور اعراف کا خالق اور ہوا۔ حاصل یہ کہ
تخلیقات آپ کے من گھڑت معنی کے مطابق صرف ایک ہی خالق پر ہونا چاہئے اور دوسرے
خالق پر اس کا اطلاق درست نہ ہو۔ لیکن یہ خالقوں کے بظاہر پر جب تک آپ متداول
وہ تم کریں۔ خدا تعالیٰ کی توحید ثابت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ فریق مخالف کے نزدیک
کے معنی خالق ہیں اور ممکن ہے کہ خالق بھی ایک ہیں۔ اس کا جواب یہ کہ اگر کائنات عام کے
الگ الگ خالقوں کی مخلوق ہو تو وہ بات حدی نہ ہوگا۔ ہر فرض جو ہر اعراف میں ایک
خالق کی مخلوق ہوں گے یا ہمسو سرے کے پیدا کر دہ وہ ہوں گے۔ یہ تمام جو ایر کا جس
الگ ہوا ہو۔ جملہ اعراف کا پیدا کرنے والا الگ۔ یہ دونوں احتمال باطل ہیں پہلا وہ اس
لئے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ خالق آسمان کو زمین پیدا کرے کی بھی قدرت ہے وہ دونوں خالق
ہیں خاص قدرت کے قہار سے ایک دوسرے سے ممتاز۔ ہوں گے۔ جب قدرت میں
دونوں خالق ہوں گے تو معتدور میں زمین سے پیدا کرنے

میں بھی ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں گے۔ آپ نہ میں دو خالقوں سے دو مہمان ہوں

دوسرا باب

اس باب میں خدا کی صفات کا بیان ہو گا اور چوتھے خدا کی سات صفات ہیں۔ قدرت، علم، جود، ارادہ، معصومیت، حکم۔ بعد ازاں اسے دعاوی بھی سات ہیں۔ قدرت، نظام، عالم کا پیدا کرے والا، (خدا تعالیٰ) اپنے اور قدرت کی صفت رکھتا ہے جس کا ثبوت یہ ہے

نظام عالم کی اس خاص ترتیب اور اس کے تناسب کو ہم دیکھتے ہیں جو حیرت ہو جاتے ہیں۔ سورج کا دارمزدہ اس انتظام سے طاری و غروب چاند کا کاس و صبح پر نور ستاروں کی رفتار و آواز کا تہ بہ تہ جاننا۔ ہوا کا ہواؤں میں چلنا۔ باران سے زمین کا ایک ایک سراپ ہو جانا۔ بادلوں کا گر جانا۔ بجلی کی چمک۔ ہوا کا چلنا۔ سطح زمین پر طوفان طرح کی دنگوڑیاں اور درختوں کا اٹھنا۔ دریاؤں اور سمندر کے حیرت انگیز عجائبات۔ ماگوں میں عجیب قسم کے مہر و جات۔ رنگ رنگ کے پھول۔ طرح طرح کی مہریں مختلف قسم کے پتہ سے درخت سے افراسیو ہر اس قسم کی چیزیں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جن سے پتہ چلا ہے کہ ان کے موجد میں ضرور وصف قدرت موجود ہے۔ ہم دور کیوں جانتے ہیں اس لیے جسم کی ہواؤں اور ترتیب کو دیکھیں تو غزیرا کی عجیب باتیں کشف ہوں گی جن سے ہم بخوبی اس نتیجہ پر پہنچ سکیں گے کہ خدا تعالیٰ قادر ہے اہل تو یہ بات (یعنی اس حمد و ترغیب پر کائنات عالم کے ہر چیز سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے۔ خاص و خالق میں قدرت سے ناقص نہیں ہے اور کسی دلیل کی محتاج نہیں مگر ہم ہمہ کیل کے ساتھ اس کو دیکھیں وضاحت سے جان کرتے ہیں۔

خدا جو دنیا کی چیزوں کا پیدا کرنا ہے تو اس میں داخل ہونے کیسے ہیں۔ ایک یہ کہ پیدا کرنا اس کی ذاتی صفت ہے یعنی اس کی ذات بلا واسطہ کسی اور مرتبہ پیدا کرے گا تھا کرے اور دوسرے یہ کہ اس کی ذات کے لیے کسی اور وصف ہوگی اس میں غل و غلی صورت عیاں ہے کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کا ذاتی قاضی ایسا ہو تو نظام عالم تدبیر ہو۔ پایہ۔ اس لیے کہ خدا تعالیٰ سے اور صفت کا تدبیر ہونا مخلوق کے تدبیر ہوئے کو مستلزم ہوتا ہے جس کا ثبوت ہو گا کہ خدا تعالیٰ

میں ملا وہ خدا کے کسی اور چیز کو دیکھتا ہے جس کے دو پہلو خدا جس کو چاہے پیدا کرتا ہے یا کاتا ہم قدرت رکھتے ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ خدا بھی قہر ہے اور اس کی صفت (قدرت) بھی قہر ہے تو جیسے صرف خدا کے اقتضا، ایسا پر حکام، ہم کا قدم لا رہا ہے تو قدرت کے اقتضا پر چاروں میں دیکھ لیں تو ہم بھی اس کا قدم لازم آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ارادہ کی عین میں ہم پر یہ صورت پر ثابت کر دیں گے کہ قدرت کے قہر میں ہونے پر حکام عام کا قدم لازم نہیں آتا۔ یہیں اس کے بیان کرنے کا موقع نہیں ہے۔

اب ہم قدرت کے متعلق چند صورتیں بیان کر رہے ہیں تاکہ آپ کو اس کی پوری توضیح ہو سکے۔

خدا کو جس ممکنات کے ایجاد پر قدرت سے وہ کچھ غیر متناہی ہیں تو جب ممکنات غیر متناہی ہوتے تو اس کی مقدار دوہرے بھی غیر متناہی ہوتی۔ ممکنات کی عدم ہمت کے یہ معنی نہیں کہ بہت سے ممکنات ہیں جو خارج اس موجود ہیں جو موجود بھی ہیں اور غیر متناہی ہیں کیونکہ قطعاً نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیزیں بالفضل موجود ہوتی ہیں وہ متناہی ہوتی ہیں بلکہ ممکنات اور اس کے مقدار قدرت کے غیر متناہی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان میں ہوسکتا کہ قدرت کی قدرت کسی حد پر ختم ہو جائے اور اسے اشیاء کی ایجاد نہ کر سکے بلکہ جس قدر اشیاء کو وہ پیدا کرے سیکے آگے اور پیدا کر سکتا ہے۔ علیٰ ہذا الحقیقاں جہاں تک میل کرتے چلے جاؤ کسی حد پر اس کی قدرت کا خاتمہ نہیں ہوسکتا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس کی قدرت عام کیوں ہے اور اس پر غیر متناہی اشیاء کے ایجاد پر کیوں قدرت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ تمام کا خلق ایک ہے تو اب اگر ہر ایک چیز کے مقابل جدا جدا قدرت ہوگی اور یہ قدرت و صرف ایک وصف عام ہے۔ مگر ہر ایک ممکن کے ساتھ اس کو وہ خلقی ہرگز موجود رہے کے ساتھ نہ ہو۔ یہی صورت تو باطل ہے کیونکہ جب ممکنات غیر متناہی ہیں تو قدرت میں بھی غیر متناہی ہوں گی اور یہی ہے بلکہ دوسری بات یہی کہ قدرت تو ایک وصف ہے نہ کہ ہر ایک ممکن کے ساتھ خلق ہے مگر جب محض کرتے ہیں تو وصف امکان کے بغیر اور کوئی چیز نہیں اس کی نظر نہیں آتی جو قدرت اور ممکنات کا۔ اگرچہ یہ تو جس چیز میں اس کی وصف موجود ہے قدرت بھی اس کو شامل ہوں۔ کیونکہ یہ پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ جس واسطے

عالم کا ہو جائے۔ کیونکہ اگر اب بھی کوئی چیز ہو جو حق و ارم نہ ہو کہ ایک چیز کے بد جب تحقیق ہوگی ہے اور یہ طے ہے۔

حاصل یہ کہ لکام عامہ و جب ممکن و حیل یہ نہیں معلوم ساق آتے ہیں مگر اس کا ردق آنا مختلف اعتبارات سے ہے۔ لکام عالم ممکن ہے تو اپنی اس کے اعتبارات سے و جب یا حال سے ہواں و طے کہ خدا کا ارادہ میں اس کو پیدا کرنے کا ہوا ہے یا نہ جب آپ کو مظلوم ہو گیا کہ آپ چر محض عبارات سے ہے ممکن حال و در واجب ہو سکتی ہے تو اب ہم اس تنازعہ کی طرف جاتے ہیں۔

فرض کروندہ اتقائی کے علم میں سے کہ شبہاً صحیح کو یہ مرہونے کا اب شبہ کی جتنی اس کا سرنا بند ہے۔ بنا خدا کی قدرت میں ہے یا نہ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کاس وقت جتنا رہا ممکن بھی ہے و رکاس بھی ہے۔ اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور علم میں یہ کاس خاص وقت میں مرنا مقدر نہ ہوتا تو بے شبہ اس کا جیتا ہو ممکن تھا۔ مگر چونکہ اس کا سرنا مقدر ہو رہا ہے۔ لہذا اس کا جیتا رہنا محال ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس کا جیتا رہنا ممکن یا نہ ذات ہے اور محال یا نہیں ہے۔

جب ہم سمجھتے ہیں حیو فیہ مدخل الوقت ممکن تو وہی کی یہ مرہون ہوتی ہے کہ یا اس وقت کی کا ایک وقت میں یکے کے حق ہوتا ہے شک محال ہے مگر اس وقت میں رہ کر جیتا رہنا محال نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے اور خدا تعالیٰ کی قدرت میں نہ کوئی ہی ممکن ہے نہ ضعف اور نہ کوئی امر مانع و درجہ آگیا ہے و صرف اتنی ہے کہ ایک دم اور ارادہ میں نہ کہ اس وقت میں مرنا مقدر ہو چکا ہے جس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔

اس باتوں سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ (۱) خدا کی قدرت میں کوئی ضعف واقع نہیں ہوا۔ (۲) زندگی کی زندگی اس خاص وقت میں ممکن یا نہ ذات ہے۔ سب بھر کر یہ ہے کہ زندگی کو خدا کی قدرت و درجہ تسلیم کیا جائے

چونکہ اس سے انکار کرتا ہے اس کی غرض یہ ہے کہ چونکہ خدا کے علم میں یہ کہ کام مرنا مقدر ہو چکا لہذا اس کے خلاف نہیں ہو سکتا تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ اور اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ اس وقت نہ زندگی ایسی محال ہو گئی ہے جیسے اجتماع شخصیں و ارتفاع عقیمین محال ہے تو یک منت کے لئے بھی کوئی اس امور سے تسلیم نہیں کرنے لگا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا کو اپنے علم کے خلاف کرنے پر پوری قدرت ہے۔

اکبر کے مقام میں حاکم اور عامل کہہ سکیں۔

اسی طاقت و لیاقت جیسا کہ اور بڑے معرکہ آوار دستوں میں حق کو پہچان
جاتے ہیں۔ اس مسئلہ میں اس میں لے لیا کر رہا ہے : تو اس حیرت انگیز طرح میں ان بات کو لکھ
قدرت سے محروم کر دیتے ہیں اور نہ ہی معجزہ کی، خدا کے ہاتھوں کی اختیار دے۔ جیتے
ہیں۔ کہتے ہیں کہ اہل سادات کی دونوں قدرتوں کو خلع ہے۔ بعد ازاں ہی کی قدرت بھی کام
کرتی ہے اور بعد سے بھی اپنے اختیار سے کھائے، پیتے چلتے، بولتے جاتے ہیں۔ اگر یہ
باب درست

دو چیز جو اختراعات حیرت انگیز ہیں یا معجزہ پرور ہوتے تھے وہ سرے کے سارے مخلوق میں ہی
ہوتے ہیں۔ مگر ایک بات اس میں سرور و عظمت ہے وہ یہ کہ ایک فعل پر دو قدرتوں کا واضح ہونا
اور آتا ہے۔ وہ یہ حال ہے۔ مگر یہ کھانا بہت جلدی دفع ہو سکتا ہے۔ ایک فعل پر
دو قدرتوں کا جمع ہونا بیشک کمال ہے مگر جب ایک حیثیت سے دو قدرتوں کا ایک فعل پر جمع
ہوں۔ اگر مختلف اختراعات سے دو قدرتیں جمع ہوں تو کوئی عمل ناممکن ہے

انکروٹی۔ کہے کہ اہل اساتذہ و شامعہ کو کسی بات نے ایک فعل پر دو قدرتوں کے
جمع ہونے کا قابل ہونے پر مجبور کیا ہے۔ یا ایسی کوئی وجہ تھی کہ اس دور اور اوقات بات
کا بھی تمام اہل فلسفہ و لیاقت پر لازم آتا تھا۔ ان اختراعاتوں کا بھی قلع قمع ہو جاتا جو
حیرت انگیز و معجزہ پرور ہوا۔ ہیں وہ اس کا جو صبیح ہے کہ ان امور است و بل سے اس امر پر
مجبور کیا ہے۔

دخشاہانے شخص کا ہاتھ میرے اس کے اختیار کے کا چما ہے اور قدرت است آدمی بھی
کبھی اپنے ہاتھ تو ہوتا ہے۔ اب نہ ہر تین دونوں حرکتیں ایک ہی نظر آتی ہیں۔ لیکن کوئی نہیں
جانتا کہ اول اللہ کریم کی کوئی قدرت اور اختیار نہیں ہوتا اور موخر لہ کہ کا قلع قمع اس کے
پورے پرورے اختیار سے ہوتا ہے۔ جس قدرت سے اس کے ہاں دونوں حرکتوں میں اگر
فرق ہے تو قدرت اختیار سے ہے اور جب اس ایک فعل میں اس کی قدرت اور اس کا
اختیار ملتا چلتا ہے تو دیگر حالت میں قدرت و اختیار کا کیسے کھانا کھانا ہو سکتا ہے۔

یہ کا کہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے ساتھ خدا کی قدرت کا تعلق ہے اور یہ بھی ممکن بات
ہے کہ جو چیز حادث سے وہ ممکن ہے اور چونکہ خدا کے افعال بھی حادث ہیں لہذا ان دونوں
قدروں کے مطابق خدا کی قدرت اس کے ساتھ بھی حلقہ ہوتی ہے یہ تو ہر ایک شخص جانتا

ہے کہ وہ عشاء الے کے ہاتھ کی سہاقتہ دی حرکت خدا کی مخلوق ہے اور اس میں قوی کی قدرت کو دخل ہے تو دوسری حرکت میں نے یہی حرکت کی مثل ہے۔ نبیوں اس کی قدرت کو دخل نہ ہوگا۔

نیز فرض کرو کہ پدا ہے ہاتھ کو ہلانے چاہتا ہے اور تصور نمبر ۲ سے خدا کی قدرت اس میں کوئی کام نہیں کرتی۔ مگر خدا کا ارادہ زیادہ کے ہاتھ کو سائن دیکھنے کا ہے اب اس وقت میں یہ تو حرکت اور انکوں دونوں اکٹھی موجود ہوں گی یا دونوں نہ ہوں گی۔ پہلی صورت میں ہاتھ نصف چلا اور دوسری صورت میں اس تمام حد تک چلا اور اس سے اور نیچے سے۔ اور کوئی یہ کہے کہ اس وقت زیادہ کا ہاتھ ساکن رہیگا کیونکہ خدا کی قدرت بند سے کی قدرت سے کئی حصے قوی ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی قدرت پہلے قوی ہے مگر اس کے قوی ہونے کے یہ سے ہیں کہ بند سے کی قدرت محدود ہے یہ ایک خاص حد سے آگے نہیں جھٹکتی اور خدا کی قدرت غیر محدود ہے مگر ایک خاص پران میں سے ایک کی قوت اور ایک کا ضعف کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ خاص فعل پر جیسے ایک کی قدرت کام کر سکتی ہے ویسے دوسرے کی قدرت اپنا اثر ڈال سکتی ہے یہ امور ہیں جنہوں نے علی السبیلہ والجماعت کو یک فعل پر دو قدرتوں کو اکٹھا کرنے پر مجبور کیا ہے۔ ہم سب سمجھتے ہیں کہ دونوں قدرتوں کے ہاتھ کو کسی قدر حرکت سے بچانے کیا جائے۔ کیونکہ انکی ہمت یہ نہیں کھلا کہ دونوں قدرتیں ایک ہی فعل پر جمع ہو کر کیا کام کرتی ہیں اگر ایک جاتی تو وہ کام خود دل کر کرتی ہیں اس انکی سے سراپا نام ہو سکتا تھا یہ نہ تو ہمارے غنم صرف فہم کی حرکت کی طرف ہے جب اس میں دونوں قدرتوں کے جمع ہونے کا رد کھل گیا تو دوسرے فعال کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہئے۔ خدا تعالیٰ نے آدمی میں اس کی پیدائش کے ساتھ ہی ایک قوت پیدا کر دی ہے اس قوت کو مختلف کاموں کی طرف پھرنے میں اس کو اختیار دے دیا گیا ہے اسی قوت پر ہی ثوب و عذاب کی بنا ہے جس کام کی طرف نشان اپنی قوت پھیرتا ہے اس کے ساتھ ہی اگر خدا چاہتا ہے تو اس کام کو پیدا کر دیتا ہے۔ بعض اوقات انسان بھڑکی کوشش ایک کام کرے پر خرچ کرے ہے آخر کام کام، جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ انسان صرف اپنی قوت کو ایک کام کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کام کا ہونا نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے۔ جب یہ بات آپ کو معلوم ہوگئی تو اب شفا فرماتا ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اپنی قوت کی طرف

پھیرنے میں تو وہ خود نشان رہے مگر ہاتھ کا ملکہ خدا کے اعتبار میں ہے جب وہ ہاتھ ۱۲ سے کاٹ دیا کرتا ہے تو اس کے خدا فوراً حرکت تو خدا پیدا کر دیتا ہے اسی واسطے خدا ہی پر خالق صانع اور مخرج کا طلاق صحیح ہو سکتا ہے اور بد سے کو خالق و مخرج نہیں کہا جاسکتا۔

اس جگہ کوئی شخص سوال کرتا ہے کہ اہل حق و انجما سے انسان قدرت کو بھی مانتے ہیں جو خدا نے اس کو عطا کی ہوئی ہے اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان جو کام کرتا ہے اس کو خدا پیدا کرنا ہے اب یہ سوسے کر اگر پیدا کرنا خدا کا کام ہے تو خدا نے انسان کو قدرت سے کام کے لئے دی ہے وہ اب کیا رو سے گی۔ بھلا یہ تو بتاؤ کہ انسان کی قدرت تو اس کے افعال میں قدرت ہے یا نہیں مگر یہیں تو قدرت کے بغیر معیار کئے ہوئے کارم تو اسے کا اور اُردخل ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہے۔

اب جواب یہ ہے کہ اس کی قدرت کو اس کے فعل میں ضرور دخل ہے مگر اس کے معنی جو سائل نے سمجھے ہیں بالکل غلط ہیں۔ مگر ابھی نماز کا وجہ نہیں ہوا تو اگر قدرت کے دخل نے یہ سچی ہوتے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہوتا تو قدرت کے ساتھ ہی خدا بھی سرحد ہو جاتی بلکہ جو جو افعال بندوں کے اختیار اور قدرت میں ہیں ان کی پیداوار کے ساتھ ہی وہ موجود ہو جاتے ہیں اس سے پایا جاتا ہے کہ قدرت کے فعل کے کچھ درستی میں جن کی اصلیت مسائل کو معلوم نہیں ہوئی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نماز ادا کرے سے پہلے جو مساجد میں قدرت ہے اس کو نماز کے ساتھ جو قطع ہے اس کے یہ سچی ہیں کہ نماز جب ادا کی جائے گی اسی قدرت کے وسیع اکائی جائے گی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو قطع نہیں کہا جاتا بلکہ ایک نے واسطے قطع کا انتظام کرنا مناسب ہے اس لیے کہ یہ کہنا چاہئے کہ انسان میں نماز ادا کرے کی قدرت تو موجود ہے مگر ابھی تک اس کو نماز کے ساتھ قطع حاصل نہیں ہو اصراف و امید ہی امید ہے۔

سو جیسے نماز سے نزدیک آدمی میں ہر ایک مناسب کام کی قدرت موجود ہے اور اس کو افعال کے ساتھ بھی حاصل ہے مگر صرف قدرت ہی سے افعال موجود نہیں ہوتے۔ یہاں سے نزدیک بھی عجیب بات ہے ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ افعال جب موجود ہوں گے ہیں تو خدا کی قدرت ان کو موجود کرتی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ صرف قدرت اور اس کے قطع موجود ہوں گے پر اظہار عباد کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں تو پھر اس بات سے کیوں انکار کیا جاتا ہے کہ

افعال کے وجود میں خدا کی قدرت کو مطلق دخل نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب قدوس انسانی افعال کی سجدہ نہیں درج ہو جو قدرت بڑی کے افعال کا ہونا ضروری نہیں تو اس قدر قدرت کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدم قدرت کے گمراہی میں جیسے رطل والے کے ہاتھ کا کھانا اس کے اختیار میں نہیں ویسے مجددِ حق کا ہے ہاتھ کو بلا نہ بھی اسطرح کی اسے تو یہ دعویٰ کا خلاف کرتا ہے کیونکہ مسعودی سے منقولی نقل بھی جانتا ہے کہ اس قدر میں آؤنی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور منکر قدرت کو اس میں ہے اختیار سے کرتا ہے اور یہ سچی ہیں کہ چونکہ قدرت انسانی افعال کی سجدہ نہیں لہذا ان کے مشابہ ہے تو اس کے ساتھ ہم بھی متعلق ہیں مگر اس سے قدرت کی نفی نہیں آتی۔

تیسری فرسٹ

یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا کی قدرت وسیع اور غیر محدود سے کوئی چیز ایسی نظر نہیں آتی جس کو اس کی قدرت شامل نہ ہو۔ لہذا جس چیز میں ایسی چیز ممکنات سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدا کی قدرت کو ان میں کوئی دخل نہیں ہوتا پتا چلی جب ہاتھ بلاتا ہے تو انگشت کی بھی ساتھ حرکت کرنے لگتی ہے اور پانی میں ہاتھ مارتا ہے تو ہاتھ کی حرکت سے پانی میں بھی حرکت پیدا ہوتی ہے پانی بے ہوا کر انگشتی اور پانی کی حرکت میں خدا کی قدرت کا ہر کوئی جسم بھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہاتھ کو بلانے سے انگشتی میں حرکت نہ آتی اور پانی میں ہاتھ مارنے سے پانی میں حرکت پیدا ہوتی۔ مگر ایسا بھی نہیں ہوتا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ہاتھ کا بلا اور پانی میں ہاتھ مارنا انگشتی اور پانی کی حرکت کا سبب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو پہلے جانچ نہ لیا جائے۔ اس کے رد کرنے یا قبول کرنے کا کسی شخص کو حق حاصل نہیں ہوتا۔ ہر ایک بات مستر یا قہر تب ہو سکتی ہے جب پہلے اس کو کچھ طرح درن کر لیا جائے۔ اس سے پیدا ہونے کے تو یہ معنی ہوتے ہیں کہ ایک جسم دوسرے جسم کے پیٹ سے نکلے۔ جیسے بچوں کے پیٹ سے مادہ دوسرے مین سے نکلے۔ لیکن اس طرح کے پیدا ہونے سے یہ معنی نہیں ہوتے انگشتی کی حرکت پانی کی حرکت۔

بچہ کی حرکت کے پیٹ سے نہیں نکلتی۔

مستخرج کا۔ کہنا کہ اگر خدا کی قدرت سے انگشتی اور پانی میں حرکت آتی تو

میں ڈال دیا مگر کیا تھا لیکن آگ کے مطلق اثر سے کیا تھا کہ وہ اعلیٰ کی حالت میں رہا ہے۔ آگ جلا دیتی ہے اور برف جس چیز کے ساتھ لگائی جائے اس کو سرد کر دیتی ہے۔ اس واسطے خارجی میں اس کا انشکاف نہیں ہوتا۔ اس جگہ ایک اعتراض یہ ہوتا ہے وہ کہ جہادی عرض ممکن کہ حرکت کے یہی سے دوسری حرکت پیدا ہوتی ہے اور برف میں سے سردی نکل کر ہاتھ میں پیدا ہو جاتی ہے۔ بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ جس حالت میں ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور برف کو ہاتھ لگائے کے بعد ہاتھ میں سردی محسوس ہو سکتی ہے تو، بخیر کی حرکت اور برف، ہم خالق کہتے ہیں اور دوسری حرکت کو اور ہاتھ میں جو سردی محسوس ہوتی ہے اس کو ہم مخلوق کہتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حاکم اس میں سے جو چاہے جو ہو اور حرکت اور برف چمکا، وہ برف نہیں ہذاں وہ حاکم کہا بھی جائے نہیں۔

حکیم خدا کی مخلوقات غیر متناہی ہیں۔ کیونکہ جو چیزیں موجود ہیں وہ متناہی ہیں۔ متناہی میں محدود ممکن ہیں نہیں پیدا نہیں ہو سکتی وہ غیر متناہی ہیں اور ان کو بھی محدود ہونا ہے۔ ممکن محدود ہو کہ خدا غیر متناہی چیزوں کو جانتا ہے۔ جملہ ممکنات خود، نام صرف ایک ہی چیز میں غور و فکر کرنے سے اس میں اس قدر مخلوقات کا اثر و ملے گا جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور خدا تعالیٰ تو ایک ایک چیز کے اندر جس قدر عجائب ہیں سب کو تفصیلی طور پر جانتا ہے۔ وہ ایک عدد ہے جس کا دو چند چاہے میں اور چار دو چند آٹھ اور آٹھ کا دو چند سولہ اس طریق سے تم اپنی عمر بھر دو چند نکال لے جاؤ تم مر جاؤ گے مگر دو چند ہو سکتے ہیں نہ میں گئے۔ خدا تعالیٰ ان سب دو چند کے مراتب کو جانتا ہے۔ دیکھو وہاں کو بھی ایسی پر قسمی کہ لوہے کا تاب ہوا کہ خدا کی مخلوقات غیر متناہی ہیں۔

حیوان کا قدر محدود ہے اور یہ حیواناتوں سے جس کا ان میں شخص انکار نہیں کر سکتا۔ جو عدد کو نہ م کا درجہ نہ ہے وہ اس کو محدود نہ بھی تسلیم کرے گا۔ کیونکہ وہ ہر دوسرے کے یہ مسمیٰ ہیں کہ وہ اپنے آپ کو اور دیگر اشیاء کو جانتا ہے کیونکہ یہ بات دائرہ روش کی حرج طبع ہے اس لئے ہم اس کو غور نہ نہیں کرتے

وہ خدا تعالیٰ جو کام کرتے رہا ہے وہاں سے کہتا ہے۔ نہ یہ بات کہ غلط اور غور پر اس سے کام ہو جاتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ فرض کرو خدا تعالیٰ نے دنیا پر اس وقت میں پیدا کیا ہے حالانکہ یہ کہ اس سے پہلے یا بعد پیدا ہو، بھی ممکن تھا اور یہ بھی

گا۔ اور قدرت بھی طلعت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اس کو بھی سب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے۔ ارادہ بھی علت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ یہ بھی قدیم سے اور قوتوں اور دیگر انبیاء کے ساتھ ایک ہی نسبت رکھتا ہے۔

جس وقت یہ پیدا ہوا ہے۔ اس کی ہلکے عمر کے پید ہونے کے ساتھ خدا کا ارادہ حلق ہو سکتا تھا یا نہیں دوسری شق تو باطل سے اور جب متعلق ہو سکتا تھا تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ اس وقت تو زیر پید ہوا ہے اور عمر نہیں ہو۔

یہ سوال ہے جس نے: کیا کو حیران کر رکھا ہے۔ اب اس کا جواب مل چکا ہو۔
فلکوں کے دس میں کئی مرتبے ہیں۔ علامہ کہتے ہیں کہ نظام عالم کو صرف خدا نے پیدا کیا ہے اس کے ساتھ دست علم اور ارادہ و حیرہ کو کسی چیز میں اس میں حلق نہیں اور نہ ہی صفات کی کوئی حقیقت ہے یا خدا سے یا نظام سے۔ جو صفات اس کے لئے ترویجی جاتی ہیں وہ سب اس کے ساتھ متحد ہیں۔ اور چونکہ خدا قدیم سے لہذا انک مرہم بھی قدیم سے تھا۔ مگر تم کو خدا کے ساتھ وہ نسبت ہے جو مطلق کو اپنی علت کے ساتھ اور روشنی کو آتا۔ کے ساتھ درمیانیکہ اس چیز کے ساتھ جس کا سب سے نسبت ہوئی ہے۔

حضور کا قول ہے کہ نظام عالم حادث ہے اور اس کے حدوث کا باعث خدا کا ارادہ ہے اور وہ بھی حادث ہے مگر یہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔

ایک اور گروہ ہے جو حضور کا ہم خیال ہے فرق صرف اتنا ہے کہ یہ ارادہ کو خدا کے ساتھ قائم جانتا ہے۔ فلحق (علیہ السلام و جماعت) کہتے ہیں کہ خدا کے ارادے اور اس کے ارادہ کو بھی نظام عالم کے پیدا کرنے میں دخل سے اور خدا کی حیرت وہ بھی قدیم سے مگر نظام عالم خدا کا فعل ہے اور فعل کے یہ معنی ہیں کہ ایک چیز ایک وقت میں ہو اور دوسرے وقت میں نہ ہو۔

اگر نظام عالم قدیم ہوا تو اس کو نہ کا فعل کہنا درست نہ ہو گا بلکہ وہ ارادہ و حیرت اصل اعتراف اس کا جواب دیا جائے نہیں: یہ کیونکہ خدا کو جملہ شیا کے ساتھ ایک نسبت ہے یہ بھی ممکن تھا کہ نظام عالم ہی میں ماضی و شیعہ اور تقدیر کی بنائے ہوئی تھی۔ بولی پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ جس طرح ہمہ گیر ہے یہ کائنات کا سلسلہ ماضی و شیعہ و تقدیر کے خلاف وقوع میں نہیں آتا۔

نیز اس پر واقعہ کے بتائیں کہ مشرق میں جس کو عمر نے اپنی کتاب میں بت

اعتقاد نہیں کیا یہ ہے۔

تیسرا اعتراض۔ کہ زمین کے روایت سے مسلمہ امر ہے کہ کوئی آسمان مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے ورنہ کوئی مغرب سے مشرق کو چلا جائے گا سوال یہ ہے کہ جو مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے اس کا مرکز۔ ہے مشرق یا مغرب اور جو مغرب سے مشرق کو چلا ہے اس کا مشرقی ہے مغرب کو چلنے میں ممکن تھا۔ کہ کسی چکر کا قضا ہے کہ ہر ایک آسمان خاص خاص سمت کو چلا ہے اگر کیونکہ خدا کا تقاضا ہے تو وہ قضا ہے اس کو سب آسمانوں کے لیے بہت برابر ہے بلکہ عاریت ہوا کی بغیر خدا کے قول طاقت ہے جو آسمان خاص خاص کو حلقہ پہ چلائی ہے۔

اور ایک اعتراض خلافت علیہ السلام ہے کہ اس کے مرکز سے مسلمہ امر ہے کہ وہ آسمانوں کو سب آسمانوں کو مات دے گا ایک ایک ہوا ہے کہ چکر دے گا اور وہ کہہ گا۔ وہوں غلطی پر حرکت کرے۔ ہے کسی میں سے ایک کا نام قطب ثانی ہے اور دوسرا کا نام قطب اولیٰ اور قطب میں دو نقطوں کا نام ہے جو ہم مقابل ہیں سے ہیں اور جب کہ وہ اپنے اپنے حرکت کرتے ہیں وہ دیکھ رہے ہیں کہ آسمانوں سے آواز آتی ہے۔ کہ آسمانوں میں دوران کیا ہو ایک زمین قطب سے کسی کا ایک ہے چکرانی ہی یہ وہ ہے کہ آسمانوں میں دوران ہو قطب ثانی اور دوسرا قطب اولیٰ اور دوسرا قطب ثانی ہے جو اس کی جہی آواز کو قطب ثانی سے اور۔

بھی کہہ سکتے ہیں۔ وہ لیا ہے۔ خود کرے سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی ہے۔

مطلب کہ پروردگار سے مست سوال دارا ہوتے ہیں ایک یہ کہ جب خدا کا راہ حادث ہے اور اس کے سوا کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہے تو اس کے ہر حصے کو اس کے حصے کے نظام عالم کو اپنے اور دوسرے چیز کی سے جو کسی و چیز میں پامال ہوتا ہے۔ یہ پادیت جب زمین ہوتی ہے کہ جس کا ارادہ خود ہوا دوسرے حالی ہے اور۔ کہ کا ارادہ کسی اور چیز میں ہے۔ کہ کسی اور چیز میں ہے۔ کہ کسی اور چیز میں ہے اور یہ سب سب ہی یہ آواز سے کہ خاص وقت میں وہ سے حادث ہوئے کا عتقاد ہے کہ آواز ہوا اور ہے تو اس کی پادیت حالی ہے کہ اس سے حدوث کی پادیت ہے کہ وہ راوی سے اس کی کلام سے اس کی طرح کیے بعد دیگر۔ اور اس سے نفعی ہو تو اس سے راوی اور دوسرا سے راوی ہوا وہ کسی طلت کے خود راوی حادث ہوئے کہ اس کے کہ نظام عالم میں پادیت ہوا۔ کہ اس سے خود راوی حادث ہوا۔

اس جگہ ایک سوال و جواب سے وہ کہہ کر خدا آنکھوں سے دیکھتا ہے اور کانوں سے سُن رہا ہے تو ناک سے سوگت اور ماتھ سے نوازا اور زبان سے پھٹتا بھی ہوگا لیکن جیسا ۔
 پختا اور سنا مخلوق کے لئے باعث کمال ہے سوگت نوازا اور پھٹتا بھی نہ ہیں جو شخص خوشبو کو
 دریدہ قریب جاتا ہے اس سے وہ شخص بہت بڑھا ہوا ہوگا جس کو سوگت کے ذریعہ ہم
 حاصل ہوا ہے جواب یہ ہے کہ جبکہ خدا کو ہر قسم کے علوم حاصل ہیں وہ یہ دیکھتا بھی ۔
 سنا ہے اور سوگت بھی ہے تو ناک بھی ہے اور پھٹتا بھی ہے مگر ہم میں وہ اس شرف
 محروم اتار ہے کہ ہمارے اور ان کا ۔ ہے ہاں سب مقررہ کئے ہیں جن کے بغیر
 ہر کسی چیز کا اور اک نہیں کر سکتے۔ مثلاً سنگوں کے بغیر ہم کسی شے کو نہیں تھپٹا اور
 ظرافت بغیر ہی نہیں سکتے۔ اسی طرح زبان کے بغیر کسی چیز کا بھائی نہ ہوگا معلوم ہیں ۔
 اور ہاتھوں کے بغیر نوا نہیں سکتے۔ ناک کے بغیر خوشبو یا بدبو کا امتیاز نہیں کر سکتے ۔ جو
 جو اسباب جس جس غرض کے لئے مقررہ کئے گئے ہیں ۔ ان سے ہم ۔ اور کام نہیں
 کر سکتے۔ مثلاً کانوں سے ہم دیکھ نہیں سکتے اور آنکھوں سے سُن نہیں سکتے۔ طرح قبالاں ۔
 کھانا نہیں وہ بغیر آنکھوں سے دیکھتا اور بغیر کانوں کے سنا ہے ۔ اسی طرح خبر تاب
 سوگت اور بغیر ہاتھوں کے نوا ہے ۔ وغیرہ ان کے چھتے ۔ اور سے وہ مرد کے
 مشابہ ہے میں چونکہ بغیر اسباب یہ اور اب ۔ حاصل نہیں ہوتے اس لئے خدا کے لئے بغیر ان
 کے ان اور کائنات کا حاصل ہونا یہ معلوم ہوتا ہے اگرچہ خدا میں یہ سب ۔ کا پاب ۔ جا
 جاتے ہیں مگر چونکہ شریعت میں ہم اور مسیح و عیسٰی کے بغیر وہ کوئی لفظ نہیں یا اس لئے ان میں
 الفاظ کے بغیر خدا کی اور لفظ کے مطلق کے ہمکار نہیں ہیں ۔

اگر کوئی کہے کہ پھر خدا کو لفظ ۔ اور درود کا بھی ۔ حساس ہوگا کیونکہ جس شخص کو
 اللہ سے وہ دیکھو نہ ہو تو بھی ہوتا ہے ۔ طرح مرد و زانو مرد کو چراغ سے ندرت کا درگاہ
 نہیں جو اس کے لئے موجب نقص ہے ۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ لذت اور تکلیف کا احساس ملاوہ حادثہ ۔ نے کے کوئی
 کمال کی بات نہیں بلکہ یہ سراسر نقص ۔ گزوری کی علامت ہے ۔ کون نہیں جانتا کہ تکلیف کا
 محسوس ہونا نقص ہے ۔ اور ضرب کا محتاج ہے جو بدن میں تاثیر کرتی ہے اسی طرح لذت
 نام سے کسی تکلیف کے رائل ہو جائے گا ایسی چیز کے حاصل ہونے کا ۔ جس کا خدا سے
 زیادہ شوق ہو اور اس کے حاصل ہونے کی احتیاج ہو اور شوق اور احتیاج نقص ہے ۔

نہیں۔ نیونک صیغہ اسرار طبعی، اوست کرنا، اور تنظیمیں یہ عرض نہیں۔ پس اس سے ہوا کہ
کا مفسی در عفا و میرہ۔ حد چ سے جو خدا میں پیا ب تا ہے اور جس کے لئے طے ہے کہ
خدا کو تنظیم ہے میں

۱۔ ف و بلفک سات ہیں اور کد مفسی۔ سات کر کے چل اور و۔ تو م ہے و
تو ب۔ کلام مفسی جس میں حد نہیں ہو کر۔ اس اور بعد اول حد حد پیر بر ہوتی ہیں اور مزہ
حروف کی اس کو مفسی۔ ا۔ ال۔ اب ہے عربوں سے۔ اس کے لئے آتا جو ہر لہجہ کی
معدت میں قرار کی بھی ہوں۔ ان میں اس حق اس۔ و ساتھ حقیقی پیا ب تا ہے۔ ۲۔
اور نیچ۔ جس میں اس کا نہیں ہو مایا ہے، و نہ ہم بدلت سے و نظام۔ اس حالت سے
ن مزہ انحراف حروف کا کم نہیں۔ اس بات میں اس میں وں کی عاف۔ اس میں سے
اصل میں اس طبعی کی وہ ہے کہ کا مفسی کا مفسی پر یکہ سے مدعا۔ جس میں اس سے
ہست کی باقی قادیب چاہیے جو یہ کہ حاصل نہیں ہوں۔

صدا کے ختم۔ و۔ پر عفا وں اس شرط کے جو کہیں ہیں وہ جملے جیسا چند و
متر ضمت لا مایا ہے جس میں کہ مفسی و سکھ کر کر کے ہیں۔ اس لئے اصل و جواب
جس میں نے ساتھ ہی ہیں کے۔ اور اس سے یہ ہیں۔

اعتراف و اس

سوی علیہ السلام سے خدا کا کلام اسرار اور حروف کی شکل میں ساتھ و نمود
۱۔ خدا کا کلام نہیں۔ کہ یہ کہ خدا کا کلام اسرار اور حروف میں ہو کر۔ اور حروف میں
۲۔ یہ کہ جس سے یہ کہ خدا کا کلام اسرار اور حروف میں ہو کر۔ اور حروف میں
۳۔ یہ کہ جس سے یہ کہ خدا کا کلام اسرار اور حروف میں ہو کر۔ اور حروف میں
۴۔ یہ کہ جس سے یہ کہ خدا کا کلام اسرار اور حروف میں ہو کر۔ اور حروف میں
۵۔ یہ کہ جس سے یہ کہ خدا کا کلام اسرار اور حروف میں ہو کر۔ اور حروف میں
۶۔ یہ کہ جس سے یہ کہ خدا کا کلام اسرار اور حروف میں ہو کر۔ اور حروف میں
۷۔ یہ کہ جس سے یہ کہ خدا کا کلام اسرار اور حروف میں ہو کر۔ اور حروف میں
۸۔ یہ کہ جس سے یہ کہ خدا کا کلام اسرار اور حروف میں ہو کر۔ اور حروف میں
۹۔ یہ کہ جس سے یہ کہ خدا کا کلام اسرار اور حروف میں ہو کر۔ اور حروف میں
۱۰۔ یہ کہ جس سے یہ کہ خدا کا کلام اسرار اور حروف میں ہو کر۔ اور حروف میں

اعتراض سوم

قرآن خدا کا کلام ہے نہیں۔ اگر نہیں تو یہ اللہ کے خلاف ہے۔ دراصل خدا کا کلام حق قرآن یا وحیِ محمدیؐ و کلمات حق کو چھوڑنا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ میں لفظ ہیں قرآن۔ مقرر۔ قرآن۔ مقرر تو خدا کے کلام کا نام ہے۔ جو اول سے اس کے ساتھ قائم ہے اور اب قائم رہا یہ ماننا ہے۔ اور قرآن کے معنی ہیں کسی چیز کو چھوڑنا یہ قرآنی کا ایک فعل ہے جس کو ایسے وقت دو شروع کر کے دوسرے وقت میں ختم کر دیتا ہے یہ ایک حادثہ چیز ہے۔ کیونکہ حادثہ وہ چیز ہوتی ہے جس کا خدو ہو یہ تعریف قرآن پر بھی صادق آتی ہے قرآن نے بھی مقررہ اولیٰ جو مانا ہے اور اس وقت قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم ماننا پڑتا ہے کیونکہ مقررہ کسی کی تشریح ہم پہلے کر چکے ہیں۔ غیر مخلوق اور قدیم ہے جس بزرگوں نے قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے یہوں نے قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے اور اس طرح ہی قرآن سے قرآن اولیٰ جاتی ہے ان معنی کے حدیث قرآن ہے شک مخلوق اور حادثہ ہے وہ جس علم نے اس کے متعلق مخلوق اور حادثہ ہو گیا تو ہی گایا ہے اگر اسوں نے ان کے معنی کے مطابق یہ قول لکھا ہے تو وہ بھی جی۔ بجانب حق ہے۔

اعتراض چہارم

تمام تو وہ کلمات ہیں قرآن ^{مکمل} کا معنی ہے اور جب ہم قرآن ہی سے مراد لیتے ہیں تو اس میں سورہوں اور آیتوں کے بغیر جس کا آغاز اور انتہا ہے اور کوئی چیز نہیں پائے۔ جس علم ہو کہ خدا کا کلام یہ ہے اور کلمات پر مشتمل ہے کیونکہ کلام قدیم نہ ہو تو اس پر مشتمل سے اور آیات پر حالی ہے۔ سزاوارتہ بھی نہیں کہ ملکا کیونکہ یہی پیغمبر کے ایسے نقل کا نام ہے جو خالقِ مطلق سے۔ درافعال۔ حادثہ ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب قرآن قرآن اور مقررہ میں مشترک ہے جیسے بھی اس سے قرآن مقررہ ہوتا ہے اور یہی مقررہ ہے جس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس میں کلمات بھی وہی اور غیر قرآن وہ کلام و غیر مخلوق اور خدا کے مانند قدیم کہے سے ثابت ہوتا ہے جائزہ۔ یہ ہے کہ وہ اور کلمات سب حادثہ ہیں۔ اس علم ہو کہ قرآن سے مراد ان کا۔

میں چمک چمکتا ہے۔

دن کا یہ خیال ہے کہ انجیل، عظیم السلام اپنی مختلف اور نورانیت ذہن کی وجہ سے بعض اوقات بیداری میں نہایت عجیب و غریب چیزیں مثلاً چمکاتے ہیں اور طرح طرح کی صورتوں اور مرتبہ آوازیں سننے میں اور پاس کے آدمیوں کو غلطی چمکیں ہوتی ہیں۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ جو لوگ نبوت کے دور میں کوئی نئے نئے شے اور عجائبات غرائب میں مصروف رہے ہیں وہ بیداری کی حالت میں تو اس کا قائل نہیں کہ اس کو عجیب آوازیں سنائی دیں مگر خواب میں وہ ایسے عجائبات کو مشاہدہ کر لیتے ہیں اسی کو الہام کہہ سکتا ہے۔

یہ فرق جب کی تحصیل کا مومن ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اب ہم اصل بات پر روشنی ڈالتے ہیں جو محض خدائے غلط عام کے اطلاق کو درست مانتا ہے۔ اس کو ضرور ماننا پڑے گا اور چہرے میں۔ ایک خدا اور ایک علم۔ کیونکہ اہل لغت کے نزدیک خدائے عالم اور حق نہ علم کے ایک ہی سنی ہیں اور حق نہ علم کے تحت میں روئے ہیں حق نہ علم کے سے مراد ذات ہے اور علم سے مراد وصف علم ہے تو خدائے علم کے تحت میں بھی وہ چیزیں ہوں گی۔ جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ عالم ہے تو اس مطلب کی وہ عبارتوں سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ زبانی نام یہ العلم اور ایک ذیل غائب فرق صرف اتنا ہے کہ یہی عبارتوں میں ہے اور دوسری عبارت میں صرف فرق ہاری کرنے کی وجہ سے مختصر ہے۔

اس کی مثال اس کے ہے جیسے ہم کسی شخص کو جوتا پہنا کر اس کو ہم دو طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں ایک اس طرح پر خدا الرحمن راجلہ ذابجلہ یعنی نقطہ اور اس طرح پر خدا الرحمن مستقل مگر ان دونوں عبارتوں کا مطلب ایک ہے وہ یہ ہے کہ زبانی اور جوتا الگ الگ چیزیں ہیں اور زبانی جوتا پہنا ہوا ہے بعض لوگ جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر وصف ہم خدا کے ساتھ قائم ہو تو اس کا قیام یہ اور حالت کو مستلزم ہوگا جس کا نام عالمیت ہوگا اور اسی طرح ہاتے جاتے شمس تک فروت پہنچ جائے گی۔ اکی غلط فہمی اور غلطی کا نتیجہ ہے کیونکہ علم خود حالت ہے۔ اس کا قیام کی ایک حالتوں کے وجود کو مستلزم نہیں ہو سکتا کسی چیز کے عالم ہونے کے سے جسے کہا کہ وہ چیز ایک خاص وصف اور حالت پر عادی ہے جس کا نام علم ہے ہم معقول سے چمکتے ہیں کہ عالم۔ مراد اس میں دو فہموں کے ایک ہی سہنے ہیں با مراد کا نقطہ علامہ وقت کے ایک اور صفت جو پر بھی حالات کرتا ہے جو علم سے نہیں سمجھی جاتی مگر اس کی بجائے قیام موجود کہہ رہی تو ہمارا مطلب ہوا ہو جاتا لیکن ایسا نہیں

بڑے مکمل القدر ملا ہے اس کا جوہر نہ میں پڑا۔ آخر تک انکرا نہیں نے قرآن اور جمیع کونیا مستدل بنانا چاہا کہ تمام مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ علم قدرت اور مادہ و غیرہ خدا کی صفات ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہیں اور قرآن اور حدیث میں خدا پر عالم قادر اور سرمد و غیرہ ناظر قیام کیا گیا ہے اور سب شخصیات کے مینے ہیں جو ذات اور وصف پر ذات کرتے ہیں مگر فلاسفہ کے نزدیک جوہر کوئی اختیارات کوئی وقعت نہیں رکھتے

اس سوال کا جواب وہ ہے کہ جوہر کیا کرتے ہیں۔ سامعین نے اور فلاسفہ سب کو ماننا پڑے گا: لائل کی را سے خدا کے علاوہ اور چیزوں کا ثبوت بھی ملتا ہے جو خدا نے ساتھ خاص قسم کا تعلق رکھتی ہیں۔ نہیں چیزوں کی وجہ سے خدا کو عالم قادر۔ سرمد اور قیام وغیرہ کہا جاتا ہے۔ اگر خدا کے ساتھ کسی اور حیثیت کا لحاظ ہوتا تو خدا پر بجز غلبہ خدا کے اور کوئی مسموم محسوس نہ ہو سکتا۔ جب یہ امر واضح ہو گیا کہ خدا کے ساتھ چند اشیا کو خاص قسم تعلق ہے تو ان میں تین مذہب ہیں جن میں سے وہ فرقہ قدر یا پانی ہیں اور ایک مذہب جبرائیل ملت و الجماعت کا مذہب ہے۔ یہاں ہی درمیانی حیثیت کو بیٹے ہوئے افراد و تفرید سے بالکل الگ ہے

تفرید و لامذہب تو فلاسفہ کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا کی تمام صفات کا سرچشمہ اور مرکز ہے اس کی ذات کے وہ چیزیں نہ کوئی صفت ہے اور نہ کوئی موصوف ہے۔ اور بعض معتزلہ اور کرامیہ بالکل افراد کی طرف جھک گئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مثلاً چھٹی چیزوں کے ساتھ خدا کی قدرت کو تعلق ہے حتیٰ علیٰ خدا میں قدر نہیں اور جس قدر امور کے ساتھ خدا کا علم تعلق ہوتا ہے۔ اتنے ہی خدا کے ساتھ علوم قائم ہیں۔ اسی طرح باقی صفات میں بھی وہ نہایت دور متقدم کے قائل ہیں۔

تیسرا مذہب جو کہ متوسط کہلانے کا مستحق ہے اور افراد و تفرید سے خالی ہے وہ اہل المسجد و الجماعت کا مذہب ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ اختلاف کے کئی مراتب ہیں بعض چیزوں کا اختلاف رائل ہوتا ہے۔ جیسے حرکت اور سکون کا اختلاف۔ در قدرت اور علم جوہر اور عرض کا اختلاف۔ لہذا بعض شیاہ کا اختلاف عارضی اور خارجی تعلقات کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ جیسے رید کے بالوں کی سیاہی۔ تمد عمر کے بالوں کی سیاہی کا اختلاف وغیرہ وغیرہ۔ اختلاف کی ان دونوں قسموں میں نمایاں فرق ہے۔ ہر ایک ٹکڑا جاتا ہے کہ قدرت اور علم میں یہ اختلاف سے اور رید کے بالوں کی سیاہی کے ممد و مدح کے بالوں کی

یاقی کے علم کے اختلاف سے لگ بھگ یہ دونوں حقاقت میں تباہی وانی ہے۔
 اور علم کسی مصلوب کے تحت میں نہیں آتے اور ان دونوں پر ہر کے علم حقیقی طور کے
 تحت میں ہیں۔ جس چیز میں علم واقعی اختلاف ہوتا ہے اور چیزوں کے لیے آئینہ ذات
 یا مغت کا منبع امر کرنا، وناہرست ہیں۔ و جس چیز میں وہ صرف تصور کا اختلاف ہے اس کے
 لئے اب الاشراف کاٹی و مرکز ہونا ضروری ہے۔ و اس کا قاعدہ کے مطابق علم نہ رت
 و ر اور غیرہ یعنی ہر کی سات سات میں چونکہ وہاں اختلاف ہے اس لیے ہم کے
 فرد کا سر، و قاعدہ رت کے ہر ایک کا سر چھوڑتے ہوئے

مقرر یہ نیک قوت سے کائنات میں اور اور ہونا چاہئے یہ اس لیے ہم ان سے
 چھوڑتے ہیں کہ قوت و رادہ و میں فرق کر کے کی وجہ ہے مگر حد کا بھی قاعدہ رت سے ہونا
 چاہئے و پھر ارادہ کے ہونے میں ناقصان ہے۔ اور وہ یہ نہیں نہ رت اس سے ساتھ
 خود سے یہ نیک و ہائی و چیز کی حالت سے صحیح اشیاء و ہوتا ہے و رادہ ارادہ اس کا ممکن
 ہو تو صحیح و رادہ کی کار و کر اس کے لیے ضرور ہوگا اور یہ محال ہے کہ نیک و رادہ کی
 میں اب اس و رادہ کی جیسا جو ایک و سر سے کی حد میں ہیں۔ اور مسلسل کا ایک وقت میں رادہ
 کرنا جائز ہے۔ خلاف نہ رت کے یونکہ وہ حد اس کے ساتھ آیت و قے میں قعدہ رت
 کا حقیقی ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا خدا ہیہ کسی اہل رت کے قاعدہ ہے ایسا ہی حقیقی کی
 و ر کے سر پر بھی ہے اور ہر جو اس کے اسرار و نفس چیزوں کے ساتھ کار و اوقات میں
 متعلق ہوتا ہے اور نفس کے ساتھ نہیں ہوتا و یہ وہاں ہے جیسا تھا و سر و رت و ہر کسی
 کی اہل رت کے قاعدہ سے نیک حیوانات کے اہل پر کہ قاعدہ میں جب قعدہ رت کے خلیات
 ساتھ جمع ہونے میں رادہ بعض امور پر کار و ہونا اہل اندر نہیں تو رادہ کی حیثیت میں
 طرف بعض اوقات میں بعض اشیاء کے ساتھ اس کے۔ و ر کا حقیقی ہو۔ و رادہ کو سر ہے
 قعدہ باقی صفت کو خدا کا بنی مانتے ہیں و رادہ کو اس سے ایک تسلیم کرتے
 ہیں۔ اس پر رادہ جس و رادہ ہونے میں آیت یہ کہ اگر انہی علیہ السلام کے دلوں میں اب ہم
 اور اہل رتے طور پر کل تہ پیدا ہو جے سے خدا کہ حقیقی ہونا رت سے تو ان کے باقی اور
 چہ کے حرکت کرنے یا رادہ کو سر کہ یا رادہ رکنہ و رکنہ کی رت ہوگا کہ رادہ
 و رادہ صورتوں میں کوئی فرق ہے۔ یہ کلمات نیا جہاں اسام کے ساتھ قائم ہیں و خدا کے

ساتھ ان اطلس و سیر کا کوئی طاقت نہیں ہے۔ علی فارغ میں ان کا دنیا وجود ہے و سیر ہی حرکت یا آواز بھی متحرک یا آواز لہندہ کے ساتھ قائم ہے اور خدا کے ساتھ میں دو کون تعلق نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ عالم خواب میں جو چیزیں انسان مشہور و معروف و مصلح حیاں چیزیں ہوتی ہیں نہوت جیسے عقیم اللہ ان منصب کا دار و درہن کو قرآن و حیات کی دلیل ہے۔ مگر کوئی یہ کہے کہ خدا کی صفات میں کے متفرق ہیں۔ تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ نہ میں ہیں نہ مغائر کیونکہ ہم اللہ کا لفظ ریاں سے نکالتے تو اس سے خدا و اس کی صفات دونوں مراد لیتے ہیں نہ مطلقہ۔ اس لیے کہ اس لفظ کا طلاق حد پر بغیر اس کی صفات کے درست نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ یہ کہنا درست ہے کہ کلمہ خدا میں تعجب سے اور یہ کہنا صحیح ہے کہ اس سے متاثر ہے۔ اسی طرح یہ کہ تھو گوتہ کا میں کہہ سکتے ہیں۔ مظاہر مطلقا یہ ہے کہ جو چیز کسی کے نام میں شریک ہو، اس کا میں کہہ سکتی ہے۔ مظاہر ان دونوں لفظوں کا اس پر اختلاف درست نہیں۔ وجہ۔

اثر یہ تھا جاسے کہ ہم فقہاں سے متاثر ہے تو کسی حد تک یہ کہنا تو درست ہوگا مگر یہ کہنا ہرگز صحیح نہ ہوگا کہ تقدیر سے مغائر ہے کیونکہ اس کے معنی میں تھا ہونا نہیں ہے اسلئے اگر تقدیر اس سے متاثر کیا جائے تو یہ کہنا درست ہے مگر فقہ کے مفہوم میں تقدیر ہونا ہے، مگر تقدیر تعجب سے مظاہر کہا جائے تو یہ کہنا درست نہ ہوگا۔

دوسرا حکم جو صفات خدا کے ساتھ ہیں نہ یہ بات کہ کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہوا اپنے وجود میں مستقل ہو مغائر کے رہا جب چونکہ حادثہ اور خدا کا کلی حادثہ نہیں اس لئے ان کے نزدیک اور مستقل فی الوجود ہے۔ لیکن کسی چیز کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ اگر کسی اور چیز کے ساتھ ارادہ قائم ہو تو اس کو مرید بھی کہا جائے گا نہ کہ کو۔ درگاہ کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ یہ بھی مرید ہے، نہ حادثہ سے کہ یہ معلوم کے ساتھ قائم ہے۔ دون کے اس کا قیام خدا کو شکم کیسے کا زور ہے۔

۱۔ سے ساتھ مغائرت کے قیام کی دلیل عادی غریبہ تقریر اس سے بخوبی معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ جہاں ہم سے داخل کے ذریعہ خدا کا وجود ثابت کیا ہے وہاں اس کی صفات کو جو دست داخل سے ثابت کیا ہے اور اس کی صفات کے ساتھ موصوفہ ہونے کے یہی معنی ہیں کہ یہ اس کے ساتھ قائم ہیں۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ "وہ عالم بديع

عہدہ اور انی طرح اظہ فرماتا اور یہ حد نہ رہا کہ جس نے معنی وراہہ تیس
بجایہ اور ہم بقیم مد کہ نام ادا کے تھی ایک ہیں

جس نے کہ ساتھ وادو قاصر ہوا اس پر یہ فرمایا کہ میں کسی چیز کو تو تھو
نہا نہ اور حقیقت میں نہ اس کا کھل و نہ اس کا کھل و نہ اس کا کھل و نہ اس کا کھل
نہا نہ ہو چکا ہو مشکلہ اور قاصر نہ شکم میں کسی کے کاف سے وہی مرتب نہیں اور
اسی ہا میں شکم اور ہم بقیم مد کہ اسٹکلو کے ایک یا حتی میں کر چہ نہ ہم
بعد بدانہ ان شکم درست سے تو پس بقیم مد کہ اسٹکلو کا تھی میں ہا نہ ہو گا

سب سے ہا نہ انجیب و گبر ان ویرہ تھی ہے کہ دفع اور دو کسی محل کے ساتھ قاصر
ہیں۔ کیونکہ اگر کسی مفتہ کا بغیر کسی کے موجود ہونا جائز ہے تو علم قدرت مہی اور ترکہ
و غیرہ کا باطل موجود ہونا جائز ہوگا۔ ویرہ بات تھی تو کلام کی نسبت بھی اس کے باطل موجود
ہو گا کائنات ہونا کوصری تھا حالانکہ اور یہ کہ کلام ہمارا کے ساتھ قائم ہے اور
ترکہ کے لئے ہر۔ اس کے دفع اور عرض ہونے کے کئی ہیں ہونا ضروری تھا تو ادا
کا کھل میں ہونا ضروری ہوتا ہے۔

تیسرے حکم اس کی معنی بقیم مد کہ اسٹکلو کے کلمات ہوں تو خدا سے ساتھ قائم ہوں۔
نہا نہ ہو تو اس کا کھل خواہش ہونا ہم نے کا وہا۔ تو نہ ہوں تو خدا کا کھل
مفتوں کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئے گا۔ تو میں کے ساتھ غیر قائم ہیں۔ جمعہ اور
قدرت کو تو سب قدر کہہ جاتے ہیں اور چونکہ معانی باری تعالیٰ کا قہر خدا کے کئی حوادث و
ہے یہ موصوف ہے بقیم مد کہ اسٹکلو کے کلمات ہوتے ہیں

دلیل اول

جو حادث ہے وہ ممکن ہو جو سے و خدا کا واجب و جہد ہے۔ جب اگر کئی
صفتیں حادث ہوں تو اس کا حادثہ اس کے دو سب میں ضرور قضا ہونا ہوگا کیونکہ ممکن
اور نہ نہ۔ و مقتضی چہ میں جس کا سب ملکہ صفت ہونا ہوتا ہے

دلیل دوم

اگر خدا کئی حادث ہو جو ہا ہوں سے ایک بات ضرور ہوگی۔ ہوں کہ حادث میں

ایک ایسے مرتبہ گلے کا حصہ کے پہلے کوئی حادثہ ہوگا اور یہ کہ سلسلہ حادثات یہ منان
مرتبہ تک چاہیے گا۔ اگر سلسلہ حادثات میں غیر متناہی مراتب تک پہنچے تو بارہ گے گا
اور حادثے کے لئے کوئی آثار معلوم نہ ہوگا نہ بارہ گے گا ہے کیونکہ حادثہ ہی چیز ہوتی
ہے جس کے وجود کا آغاز اور کبھی وجہ پر سلسلہ حوادث ختم ہو گیا یعنی اخیر میں ایک ایسے
حادثہ برآمد ہوا جس کے آگے کسی اور حادثہ کا رونما محال ہے اور پھر یہ خود آگے بھیجے گی اور پھر
کا بہ خاصہ نہ کا اور یا خود خدا کا خاصہ ہوگا یعنی خدا کی نیت میں یہ حادثہ آگے کے
حوادث کے ساتھ متصف ہوا کیونکہ ہر حادثہ کا قاعدہ ہے کہ جو امر محال ہوتا ہے وہ
بیشک محال ہی رہتا اور جو ممکن ہوتا ہے وہ ہمیشہ اس صفت پر قائم رہتا ہے۔ کھوسب خلق
میں کہ خدا انگوٹھ و قوس نہیں کرتا مگر جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی دوسرے وقت میں وہ رنگوں کو
جوں کر بہت ہے۔ آخر جس جو چیز بائیں اس میں پائی جاتی ہیں وہ ہمیشہ کے لئے پائی جاتی ہیں
اور جس میں اور پایا جاتا ہے اہل محال ہے وہ ہمیشہ محال ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ تمہاری منہ کیل سے حادثہ عالم کا مطلق ثابت ہوتا ہے کیونکہ
جس وقت سے عالم کو وجود ہوا ہے اس سے پہلے وقت میں بھی اس کا موجود ہونا جاری تھا
اور اس طرح اس وقت سے پہلے وقت میں اس کا پایا جاتا جاری تھا فرسنگ یہاں کوئی وقت نہیں
میں عالم کا موجود ہونا ممکن نہ ہوگا۔ ثابت ہوا کہ عالم قدیم ہے تو اس کا جواب ہم یہ
ہے کہ عالم کا قدیم نہ ہو بلکہ اس کے لئے حادثے سے پہلے کوئی حقیقت ہوتی جو قوس
بعدم قبول حادثے کے ساتھ متصف ہوتی اور پھر دو عالموں کے حادثے کے ساتھ متصف ہوتی
مگر ہرگز نہ ایک عالم خدا کا ایک فعال ہے جس کی حادثے سے پہلے کوئی ہستی یا حقیقت
نہیں۔ ہاں معجزہ پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک وجود دو عالم میں
ایک درجہ کا ثبوت ہے اور اس بناء پر وہ کہتے ہیں کہ نہ اس میں دو حادثے میں عالم اور پھر
ہو ثبوت سے ختم ہو کر عالم وجود میں آیا ہے

دلیل سوم

اگر خدا کے ساتھ کسی حادثہ چیز کا قیاس ہوتی ہے پہلے یا اس کی خدا اس کے
ساتھ دائم ہوگی۔ یا خدا حادثے کے عدم قیاس کے ساتھ متصف ہوگا اور حادثے کی ضد اور اس کا
عدم قیاس قدیم ہوئے یا حادثہ اگر قدیم نہیں تو ان کا عدم دوم اور حادثہ کا خدا کے ساتھ

قائم بحال ہوگا کیونکہ قدیم پر بھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ اور اگر حادث چیزوں کے پہلے کوئی اور حادث خدا کے ساتھ قائم ہوگا تو اس سے پہلے کوئی اور عدم۔ چرا۔ جس حادث کا غیر متاثر ہو ناں نہ آئے اور یہ محال ہے۔

ہم اس کو حادث کی صفات میں سے کلام اور عدم کے ضمن میں دراز وضاحت سے بیان کرتے ہیں کہ فقیہ کہتے ہیں کہ حادثی الیٰ سے حکم ہے اسی سے کہ وہ اپنے عدم کا کم کو پیدا کرے پر کارہ ہے۔ اور جب کسی شے کو پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو پہلے اپنے اندر حرکت نہیں کرتا لیتا ہے۔ اور پھر اس کے درجہ چر مطلب کو پیدا کرتا ہے مگر ان کے نزدیک کھڑکی سے بیرون سے پہلے وہ ساکت ہوتا ہے اور سکوت نہ لے لے اور جب یہ کہتے ہیں کہ علم حادث ہے تو اس کے وجہ سے پہلے عدم غفلت کے ایک میں خداوند مکی غفلت نہ لے لے۔

ہم کرامتہ اور غیبیہ سے پوچھتے ہیں کہ اگر سکوت اور غفلت دونوں قائم ہیں تو اس کا عدم ہوتا اور اس کی جملہ کلام اور علم کا آکا کاں ہوگا کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ قدیم پر بھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ کیا جائے کہ سکوت و غفلت ہر چیز میں ہیں کیونکہ سکوت کے معنی ہیں عدم علم و اندام پر شے کا طاری ہر چیز پر ہوتا ہے۔ ورنہ حقیقت میں عدم کوئی چیز نہیں ہوتی۔ سو اگر سکوت اور غفلت کی جائے کلام اور عدم کا تعلق ہر قوس سے قدیم چیزوں کا عدم لازم نہیں آتا بلکہ یہ بات ہوگی کہ پہلے صرف دعویٰ تھا۔ اور اب اس کے ساتھ وادار حقیقتیں شریک وجود ہوتی ہیں۔ لیکن عالم پہلے معدوم تھا اور پھر جب سوچا ہوتا ہے تو اس کا عدم ساری اس کے موجود ہونے سے زائل ہو گیا۔ حالانکہ وہ قدیم تھا۔ انکی وجہ بجز اس کے دنیا ہے کہ عالم کا عدم مابقی کوئی چیز نہ تھا۔ اس کے رد وال سے قدیم چیز کا رد وال لازم آتا۔ اس کا جواب دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہنا کہ سکوت کے معنی ہیں عدم کلام اور غفلت کے معنی ہیں عدم علم۔ یہ دونوں عدم قبل صفات میں سے نہیں ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے کوئی کہنے۔ غیبی نام ہے عدم مابقی کا اور سکوت کے معنی ہیں عدم حرکت۔ اس سے سفیدی اور سون کی کوئی حقیقت نہیں۔ حالانکہ غائبیوں کے نزدیک غیبیوں اور سکوت دونوں مستقل حقائق ہیں۔ بلکہ سکوت پر خود حادث عالم کا ثبوت موقوف ہے سو جیسے سکوت کے بعد حرکت کا دافع نہ تھا حرکت کے حادث ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح سکوت کے بعد کلام کا ظہور منکلم کے حادث پر دلالت کرے گا۔ کیونکہ جس دلیل سے سکوت کا مستقل چیز

ہوتا ہے اسی دلیل سے سکت اور عکس کی واقعیت بھی ثابت ہے چونکہ جب ہم ایک چیز کی دو کیفیتوں سکون اور حرکت وادارہ کے تحت ہیں تو اس وقت ہمیں ان چیز کا ہم بھی حاصل ہوتا ہے اور اس کی دو کیفیتوں کے ایک ایک ہوئے بھی ہم جانتے ہیں مگر یہاں ایک چیز کا جو دو اور ایک کا دو اور اس کا ساتھ نہیں ہونا پڑکتا ہے جو اپنے آپ سے جدا نہیں ہو سکتی اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز کسی وصف کے ساتھ تصنف ہوئے کی قابلیت رکھتی ہے وہ صرف یا اس کی ضد سے خالی نہیں ہو سکتی اور یہ صاف علم و کام و غیرہ سب اوصاف یکساں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم صوفی دیر کے لئے مان لیتے ہیں کہ خواہست کی کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ اس کے معنی ہیں خدا کا کلام سے حاصل ہوا۔ خواہ ایک کلام سے کہ حاصل ہوتا خدا کی ایک صفت ہے وہ قدیم ہے وہ باوجود اس کے قدم خواہات ہو کہ صفت خدا کی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اگر وہ خدا ہو تو اس کی قسم کے ہوتے ہیں اور جو لوگ خدا کو اس وقت فرماتے ہیں ان کی یہ مراد نہیں کہ ان کو اور حیوانوں کے مانند خدا کو کرم کی ذات میں طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک رنگوں۔ دھوئیں۔ درختوں وغیرہ سے وہ بالکل منزور اور بری ہے۔ ان لوگوں کا صرف خدا کی صفت کی نسبت حدوث کا خیال ہے صفت اس کے بھی صرف ارادہ عظم اور حکم کو حادث کہتے ہیں اور حقا اور قدس کو اہل فلسفہ و انجمن کی مانند قدیم مانتے ہیں۔ اور یہ اور بعض چونکہ علم کی قسمیں ہیں یہ وہ ان کو بھی علم کے ساتھ شریک فی الحدوث کہتے ہیں۔

علم کو حادث کہتے ہیں اور جہد سے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب خدا کو مطلق ہے کہ عالم اس وقت سے پہلے موجود تھا اب دیکھ یہ ہے کہ کمال میں اس کو علم تھا کہ عالم پہلے موجود تھا اور اگر اس وقت اس کو یہ علم نہ تھا بلکہ اب بھی خدا عالم کے بعد اس کو یہ علم حاصل ہوا ہے تو بہت ہوا کہ اس کا علم حادث ہے۔

جو لوگ ارادہ کو حادث کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ارادہ ہی ہو تو عام کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جب قدرت اور ارادہ دونوں موجود ہوں تو جس چیز کے ساتھ ارادہ متعلق ہوتا ہے وہ وہ موجود ہو جاتی ہے پھر اس کی نیاجا ہے کہ قدرت اور ارادہ دونوں قدیم ہیں اور نظام عالم حادث ہیں اسی واسطے معتزلہ کہتے ہیں کہ

اور حادثہ ہے اور بغیر عمل کے موجود ہے اور تراجم تھے اس کے یہ حادثہ ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور انکام یہ کہ بعض ایسی چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے جو باطن اسی کے ساتھ متصل تھتی ہیں مثلاً انسان سب سے اونچا الیٰ قوسہ اگر اب کام قہیم ہو تو خدا کا روح کو مخاطب کرنا کیسے ممکن ہو گا جبکہ ہونا اور اس کی قوس کا قوس و نشان ہی تھا۔ اسی طرح اگر یہ قہیم ہو تو خدا کا موسیٰ علیہ السلام کو، اعلیٰٰ مصیبت کے ساتھ خطاب کرنا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے۔ حالانکہ قرآن میں موسیٰؑ کی صفات اور نہ اس کے خلیوں۔ نیز حد کے کام میں بعض اور دوسری ہیں اور بعض قوس۔ سو اگر اس کا مرقہ ہم ہو تو ازل میں اس کا قوس ہی ہونا ثابت پڑے گا۔ اور ہر ایک کو معلوم ہے کہ امر اور نہی کے لئے مامور اور نہی کا ہوا ضروری ہے تو جب ازل میں مامور اور نہی نہیں تو وہ امر اور نہی کس طرح ہوگا۔ اس کا جواب ہم ان طرح دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ ہر ایک وقت پیدا ہوگا اور یہ ایسا علم ہے جس میں عالم کے وجود سے پہلے وہ اس کے موجود ہونے کے وقت اور اس کے پہچنے کوئی فرق نہیں آیا یہ ایک حقت ہے جس کے ذریعہ خدا کو جب علم موجود نہیں تھا۔ اس طرح پر ہم تھا کہ یہ زمانہ مستقبل میں ہوگا اور جب یہ موجود ہوا ہے تو اس کے ذریعہ اس کو اس طرح علم ہے کہ عالم اب موجود ہے اور کچھ زمانہ گزرا تو اس کے ذریعہ خدا کو اس طرح علم ہے کہ یہ زمانہ ماضی میں موجود ہوا ہے۔ الغرض علم میں زمانہ کے اختلاف کے اعتبار سے تغیرات پیدا ہیں۔ مگر اس کا علم جوں کا توں باقی ہے۔ اس کو صیحا عالم کے موجود ہونے کے بعد اس کا علم سے پہلے بھی ایسا ہی تھا۔

انکی مثال یہ ہے کہ مرض کروک شخص کو معلوم ہے کہ یہ آفتاب نکلے تو اس کے پاس آئے گا اور یہ علم بھی اس کو آفتاب نکلنے سے پہلے حاصل ہوا ہے اور یہی علم زید کے لئے سے پہلے پورا اسکے آئے کے وقت اور اس کے بعد برابر باقی رہا یہ نہیں ہوا کہ زید کی اس تین حالتوں کے ساتھ ساتھ علم میں بھی تغیر تبدیل واقع ہوتا رہے۔ سو جس طرح اس صورت مغرب میں ایک ہی علم ہے جس کے ذریعہ زید کی تین حالتوں کا انکشاف ہو رہا ہے۔ اسی خدا کے ساتھ اس سے وصف علم قائم ہے جس میں زمانہ کے تغیرات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور ای وصف کے ذریعہ خدا کو ہر حال میں کائنات عالم کا اس کی رہتا ہے اور اس میں خواہ سراہوں انکشاف واقع اس کی حالت میں کوئی فرق نہیں۔ روح و ہر کو بھی اسی پر ہی مگر لینا چاہئے۔ کیونکہ یہ دونوں بھی ایسی حقیقتیں ہیں۔ جس کے ذریعے مرنے والے

سوسوں کا انکشاف ہوتا ہے مگر اس میں حدوث کوئی نظر نہیں پڑتا صرف علم ہندیہ دونوں بھی قدیم میں ہاں مری اور سوسا پینک حادث ہیں۔

اصل : یہ ہے کہ ایک چیز کا اختلاف اس کے مختلف احوال میں ممکن ہو سکتا ہے اس کو اپنی حدود اس اختلاف وقتی سے زیادہ دیکھ کر جو ماحول میں قائم ہو سکتا ہے اور جب جہیز کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ اگرچہ فی معلومت متعدد ہو۔ مگر یہ نہیں مگر ان تمام کو خدا تعالیٰ ایک ہی دفعہ علم سے اور ایک نفا سے اس امر کے تسلیم کرنے سے کہیں نہیں جانتے ہیں کہ وہی وہی علم خدا کے ساتھ قائم ہو اور اسی کے رعب خدا تعالیٰ جہاں کو خواہ وہ نزدیک ہو یا دور رہے۔

یہ نتیجہ پر ایک اور بروست اس امر اس واقعہ سے کہ جیسا وہ کہتے ہیں اگر بر حادث کے ساتھ اس کے علم کا حادث ہو یا ضروری ہو تو سب سے پہلے یہ کہ یہ علم ہی خدا کو معلوم ہے یا نہیں۔ مگر نہیں تو اس پر ایک حتمی ثابت کیا جائے گی اور یہ کہ حادث ہے مگر خدا کو اس کا علم نہیں اور جب وصف علم حالانکہ اس کا خدا کی ذات کے ساتھ ایک قرب حاصل ہے۔ خدا کو مجبور ہے تو جو چیزیں خدا سے کل سر میں۔ مگر وہ خدا کو معلوم نہ ہوں تو اس میں کیا قیادت ہوگی۔ اور اگر معلوم ہے تو وہ باتوں میں سے ایک بات ہوگی یا انہوں کے معبود ہونے کے لیے کسی اور طریقی ضرورت ہوگی۔ اور اس کے لیے کسی کی استیجابی ہوگی۔ اور یہ ہوگا کہ اسی علم کے ذریعہ خدا نے حادث کو جو علم معلوم کیا ہے۔ اگرچہ اس سے تو معلوم کا غیر متناہی ہو نہ لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ باقی وہی دوسری بات۔ یعنی اسی ایک ہی وصف علم کے رعب حادث اور خود اس کی ذات کو خدا نے معلوم کیا ہو۔ سو ب ایک ہی وصف کا وہی چیزوں کے درمیان کا باعث ہو جائے کہ نزدیک و دور ہے تو سب کو کوئی شے مان پیتے کہ اسی تک ہی وصف کے ذریعہ خدا تعالیٰ جہاں کو پہلے ہی مانتا تھا اور نہ بھی جانتا تھا اور اگرچہ اس کو اپنا ہی طرز ہے کہ

مقررہ جہاز کو حادث کہتے ہیں اس سے پہلے پوچھتے ہیں کہ اس کے حادث سے پہلے کوئی ارادہ تھا جس کے ذریعہ یہ پیدا ہو گیا یا ارادہ پہلا تھا یا دوسری بات تو ضرور باطل ہے کیونکہ کوئی حادث بدو ارادہ کے حادث نہیں اور اگر اس سے پہلے کوئی ارادہ تھا تو اس سے پہلے بھی کوئی اور ارادہ ہوگا یہ تسلسل ہے جو محال ہے۔

اب رہے مگر امیہ۔ سوال یہ بھی دی اعتراض وارد ہوتا ہے جو معتزلہ پر ہے

نیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک خدا جب کسی چیز کو پیدا کرنے لگتا ہے تو پہلے اپنے اندر کوئی چیز پیدا کر لیتے ہیں اور اس کے ذریعہ چیز مطلوبہ کو پیدا کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ خاص وقت میں اپنے اندر ایک چیز کو پیدا کرنے کی کون سی چیز باعث ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی علت کوئی اور چیز ہوگی۔ پھر اس میں سلسلہ کلام چلے گا کہ تسلسل پر بات ختم ہوگی۔ بعض کر سہ جزیہ کہتے ہیں کہ وہ چیز جس کو وہ نے جہان کے بیچ اترنے سے پہلے اپنے اندر پیدا کیا ہے گارنٹن ہے یہ یقین و حواس کا نقل تسلیم ہے۔

ایک یہ ٹکڑا میں ایک آوازوں کا طے کے ساتھ قیام تاجاز ہے اور فیک یہ کوکل بھی جہان کے مانند دلت آیا اس کے لیے کسی اور قوس کی ضرورت سے یا نہیں اگر نہیں تو جہان کے یہ بھی کسی اور قوس کا ہوا ضروری ہوگا پھر اس کو کسی تیسرے قوس کی ضرورت ہوگی تو تھے قوس کی ضرورت ہوگی۔ سی طرح سلسلہ احتیاج سے تسلسل لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔

ایسے بیوقوفوں کے ساتھ خطاب کرنا بھی نا جائز ہے جن کا یہ مدد سب ہو کہ ہر ایک حادث کے مقابلہ ٹکڑا گن ہے کیونکہ جب حادث غیر متناہی آوازوں کا حادث کے ساتھ قائم ہونا تسلیم کرنا پڑے گا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب گن کے ذریعہ خدا نے جہاں کو اپنا قاطب بنایا تھا اس وقت جہاں محدود تھا یا موجود تھا اگر محدود تھا تو قاطب کس کو بنایا تھا جب وہ چیز ادنیٰ تھی ہے جو کی شعور اور موجود ہوا اگر موجود تھا تو موجود کو موجود کرنے کے کیا معنی ہوں گے۔ خدا کا قوس قوس اذا ارسلنا ان فلان قوس فلان لیکن لیکن گن سے صرف نئی قدرت کا ملکا کہاں تصور ہے اور کس

کلام بھی علم اور ارادہ کی طرح قائم ہے اور حضور نے حد کے سر قوسوں کا تعلق نقلیہ ملک اور ہذا سلسلہ قوس حاس کا حادث ثابت کیا ہے اسوں نے کلام نقلی اور کلام نقلی میں فرق نہیں کیا یہ وہ کلام نقلی ہے بے خبر ہیں۔ ان دو جملوں سے کلام نقلی کا حادث بے شک ثابت ہوتا ہے مگر کلام نقلی کا حادث ہرگز ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ حضرت نوح کو نبی بنا کر بھیجے کی خبر قائم ہے جس کے تعبیر بن تعلق ہیں۔ جب حضرت نوح پیدا نہیں ہوئے تھے مگر بعد موت کے ساتھ متناہ نہیں کیے گئے تھے۔ اس وقت اس کی تعبیر تھا سو منہ کے ساتھ کی جاتی تھی اور جب نبی بن کر دیا

میں آئے تو سلاماً سلاماً کے روئے سرہ کی تعبیر کی گئی غرض ماضی و اسے بد تعبیر متعجب ہیں
 وہ معتبروں میں ذوقِ تعبیر نہیں کیونکہ وہ صرف حضرت غوثؒ کے ہی نہ کر بھیجے کی خبر سے۔ حال
 نے نبیؐ سے پیسے

اس کی تعبیر کا اثر بدلنے سے اور ان کے ہی ہوئے کے بعد انکار سلاماً سے کی گئی ہے مگر غوثؒ
 کے اختلاف سے محفل میں خلل کیسے منع ہوتا

اسی طرح اٹھائیک اسی پر قدرت فرماتا ہے اور امر کے معنی میں اقتضا اور طلب
 جو امر کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور ان کے کام ہونے کے لیے مہم کا مہم ہونا
 ضروری نہیں بلکہ مہم کے موجود ہونے سے پہلے ہی اقتضا اور طلب کا امر کے ساتھ قائم
 ہونا چاہئے نہ جب مہم موجود ہوتا ہے تو اس پہلی اقتضا اور طلب سے جب ہے
 مہم ہونا ہے اور وہاں وسیعہ امر کے۔ یہ اقتضا اور طلب کی ضرورت نہیں ہوتی۔

خس قصص کے گھر لڑکا۔ وہ اس کے دل میں یہ اقتضا ہوئی ہے کہ تم میرے پاس
 رکنا پیدا ہو تو میں اس کو علم پر حوصلہ دے دوں گا۔ اپنے دل ہی میں اس کا قصور اس کو کہتا ہے
 انقلب اعظم سوئے۔ اس کے گھر لڑکا پیدا ہو۔ وہ اس کے ساتھ عقل۔ شہور بھی رکھتا۔
 سندس بھی ہو اور اس کو معلوم بھی ہو جائے کہ یہ ہے باپ کی دعا جس سے کہ میں پڑھوں
 تو صرف اتنی خیالات سے وہ جان جائے گا کہ میں باپ کی طرف سے پڑھنے کے بارے
 میں، مہم ہوں اور اس کو معلوم کرنے کے لیے اس کو کسی امر کی ضرورت ہے، گئی کہ اس کا
 باپ صیغہ امر کے رچھ اپنی خواہش ظاہر کرے مگر چونکہ مہم کو کوئی کوئی اسے معلوم
 نے جو ان کے باپوں کے مستحیات پر دلالت لیں۔ ان کے مستحیات کا علم نہیں ہوتا لہذا
 یہ کوئی علم کے لیے غفلتوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ کی طرح امر خدا کے ساتھ قائم ہے اور
 قدیم ہوا اس پر ولایت کے لحاظ حادث ہیں مگر مہم کا وجود ہونا ضروری نہیں صرف
 ر امر کے لیے مہم کا قصد کافی ہے۔ ہاں ہے شک، مہم کا نفس اور اس کے لیے شرط
 ہے۔ اگر وہ عقل وجود ہو تو وہ مہم میں ملے اور مہم کی یہ مہم کہتے کہ خدا کے ساتھ ہونا
 حال کی قضاء اور طلب قائم ہے جن کا جو حال ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ
 تمہارے یہ کہ خدا حال ہی میں مہم کوئی نہ کیا ہیں۔ اگر ہو کہ خدا جب نہ وقت
 مہم اور مہم نہیں تھے وہ مہم رہا ہی نہ ہے۔ مہم کی مہم تھی نہ مہم کی مہم کا
 اور مہم کی مہم ہے اور یہی دعا ہے مہم کا جو مہم میں ہے کہ یہ پہلے ذات ہو چکا

یہ کہ قضا اور طلبِ خدا کے ساتھ قلم کے ابرس کے قیام کے لئے موعودوں کا
مردن شمس تو اس سے معنی ہوئے کہ اس وقت بھی اس وجود سے پہلے میرا
کا اطلاق خدا پر جاری ہے، شمس پہ آپ کی فکلی بحث سے اس سے شمس منطوق ہوں
کہ اور یہی لفظی جھگڑوں کے ہے اور اس طرح سے شمس شمس کے شمس
کے حقیقی ہم پائہ لکھنا ہے یہاں

اس مردن و شمس کے جو سے پہلے ہم اور اس کی کا اطلاق حد پر جاتا ہے
کے موجود ہونے سے پہلے ہر ایک کا وہکا طلب یا جو اس لفظ کے احاطہ سے
کے نزدیک مقدمہ کا موجودہ کا عصر میں ہیں بلکہ اس کا ممکن ہو مقصد ہونا کافی ہے
طرح ہم اور اس کے اطلاق کے لئے بھی اس کو مناسب تھا کہ اس مردن و شمس کا جو ہم
کہاں بلکہ اس کا ممکن ہو مقصد ہونا کافی ہے اور اس سے ہم نے اس کے ساتھ طلب متعلق ہونا
وہی حدوم کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے بلکہ یہی حالت وہی ہے کہ اس سے ہم اور اس کا
ہوتا ہے وہی اس کا وہکا فکلی بحث سے ہم اور اس کا وہکا حدوم ہونا
شمس سے وہکا جب آپ شخص کے لئے ہوتے وقت اس شخص کا وہی حدوم ہے
جو پر امر نہ ہے۔ اور جب وہکا وہی ہے آپ کے مرے کے حدوم ہی حدوم کے مطابق
عمل کرتے ہیں کہ وہکا وہی ہے آپ کے آپ کا مر کا وہی ہے اس وقت نہ کہ
اور اس سے اور اس سے وقت اور یہ کہ وہکا وہی ہے آپ کا وہی ہے اس سے
کہ وہی ہے آپ کا مر کا وہی ہے جو جب ہم اور اس کا وہی ہے وہی ہے اس سے
ہم اور اس سے وہی ہے آپ کا مر کا وہی ہے کہ وہی ہے اس سے وہی ہے اس سے

چوتھی قسم

اس ساتھ معلوم ہوتا ہے کہ شمس وہی ہے اس سے ہم اور اس کا وہی ہے اس سے
یہ معلوم ہوتا ہے کہ شمس وہی ہے اس سے ہم اور اس کا وہی ہے اس سے
اس سے ہم اور اس سے شمس وہی ہے اس سے ہم اور اس کا وہی ہے اس سے
اس سے ہم اور اس سے شمس وہی ہے اس سے ہم اور اس کا وہی ہے اس سے

جو ہم سے اس سے شمس وہی ہے اس سے ہم اور اس کا وہی ہے اس سے
اس سے ہم اور اس سے شمس وہی ہے اس سے ہم اور اس کا وہی ہے اس سے

معروفہ ان کے محمولوں میں اختلاف ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جس قدر مشقتات خدا پر محمول ہوتے ہیں وہ پادھم ہیں۔

(۱) جو صوبہ خدا کی ذات پر دالت کرتے ہیں جیسے موجود اس قسم کے مشقتات کے خدا پر محمول ہونے میں سب کا اتفاق ہے

(۲) جو خدا پر بھی دالت کرتے ہیں اور علاوہ ان کے عہد و صف بھی سمجھا جائے جیسے قدیم باقی و عداد و غنی۔ کیونکہ قدیم کے معنی ہیں۔ و اوقات جس سے پہلے عدم نہ ہو۔ اور باقی کے معنی ہیں جس پر عدم طاری نہ ہو اور واحد کے معنی ہیں جس کا شریک نہ ہو اور مطلق کے معنی ہیں جو کسی کا قیاس نہ ہو یہ مشقتات بھی زائد پر انہوں ہوتے ہیں کیونکہ جو صواب خدا میں نہیں پائی جاتیں۔

(۳) جو خدا پر بھی اور وجودی معنوں پر بھی دالت کرتے ہیں جیسے قی کا در عظیم۔ مرید۔ سخی۔ صحر۔ عالم۔ آسمانی و غیرہ جن لوگوں کے نزدیک خدا کی صفات قدیم ہیں۔ ان کے نزدیک اس قسم کے مشقتات بھی ارسل سے ابد تک میں پر محمول ہیں

(۴) جو خدا پر بھی دالت کرتے ہیں اور اس کے فعل پر بھی جیسے در در راق خالق۔ معمر۔ ذلیل و مجبور۔ کسی قسم کے مشقتات میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ بھی خدا پر رل میں محمول تھے کیونکہ اگر میں سے ان کا محمول ہوتا تو پھر وہ بلا بعد میں محمول ہوں اور خدا میں غیر لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جس کہتے ہیں کہ ارسل میں خدا پر یہ مشقتات محمول نہیں ہو سکتے کیونکہ مثلاً ذاتی کے محمول ہونے کے یہ معنی ہیں کہ خدا کے کسی چیز کو پیدا کیا ہے اور جب ارسل میں کسی شے کو اس سے پیدا ہی نہیں کیا تو پھر وہ خالق کیونکر پیدا کیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ کو کہ جب اپنی سیاحت میں ہوتی ہے تو اس وقت بھی اس پر صدمہ (کاٹ دینے والی) کا اطلاق درست ہوتا ہے اور جب اس سے کسی چیز کو پیدا کرتا ہے تو یہی صدمہ اس پر محمول ہوتا ہے مگر دونوں صورتوں میں فرق ہوتا ہے جب کہ گواریاں میں کسی صدمہ بالنعوت تھی اور جب اس سے کوئی چیز کاٹی گئی ہے تو صدمہ بالقتل ہے۔ اسی طرح جب پانی کو زندہ میں ہوتا ہے تو بھی اور جب پانی میں ہے تو بھی اس پر مری (پیاں بچھانے والا) صدمہ ہوتا ہے۔ مگر جب کوڑا میں ہوتا ہے تو مری بالنعوت ہوتا ہے اور دوسری صورت میں بالقتل گوار پر جب وہ میں میں ہوتی ہے اور پانی پر جب وہ گوار میں ہوتا ہے صدمہ اور مری کے اطلاق کے معنی یہ ہیں کہ کوڑا اور پانی میں ٹانے اور میراب کرے والی

صفت ہو جو وہ ہے۔ اگر تکواریت سے کانا اور پانی سے میرا لب کرنا وقوع پذیر نہیں ہوا تو اس میں
تکواریت پانی کا کوئی تصور نہیں بلکہ اس شخص کا تصور ہے جس کے ملک یا تصرف میں یہ دونوں
ہیں تو جس اعتبار سے تکواریت پر جب وہ مہمان میں آؤں ہے اسی اعتبار سے ذیل میں حد پر
خالق کا اطلاق ہو گا ہے اس اعتبار سے خدا پر جب کہ اس نے جہان کو پیدا کیا ہے خالق کا
اطلاق ہو گا۔ غرض کہ جن لوگوں میں خدا خالق یا غوث تھا اور اب خالق یا غوث سے پس
ثابت ہوا کہ جن لوگوں نے خدا پر ذیل میں اس قسم کے مشغولت کے اطلاق ناجائز قرار دیا
ہے۔ انھوں نے دوسرے معنی مردہ لئے ہیں اور منہجوں نے جائز کہا ہے اس میں سے پہلے معنی
اورادہ کیے ہیں۔

تیسرا باب
جد کے اعزاز میں

1. $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$

(۱) $\frac{1}{x^2} = x^{-2}$ کے لیے $\frac{d}{dx} x^{-2} = -2x^{-3} = -\frac{2}{x^3}$ ہے۔

(۲) میری زندگی میں ایک ایسا لمحہ بھی تھا کہ جب میں نے اپنے

$$\langle \Gamma \rangle_{\text{eff}} = \frac{\gamma}{\gamma + 1} \left(1 + \frac{\gamma - 1}{\gamma} \right) \approx \frac{\gamma}{\gamma + 1}$$

(۵) $\frac{1}{x^2} = x^{-2}$ $\therefore \frac{d}{dx} x^{-2} = -2x^{-3} = -\frac{2}{x^3}$

[illegible]
$$\lim_{n \rightarrow \infty} \frac{1}{n} = 0$$

(۱) حوالے سے مہربانی کی ہے۔

[illegible]

جسے تکہ میں نہیں ملے گا۔ اے پھر، اچھی طرح سوچی۔ یہ سب اس عادی کا

نجات کا یہ فیصلہ نہیں ہے، بلکہ ایک نیا دور ہے۔ یہاں پر ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ

محمود حجتی - دانشیار و مدیر مسئول نشریه علمی پژوهشی «مطالعات زبان و ادبیات»

بریلی کے دور بہت چوکھٹا ہوتا تھا۔ اس دور کے دورانیہ میں اور شیخ کے مابین دور

اس کی اصلاح کے لئے اس نے ایک نئے طریقہ اختیار کیا۔

اس لئے ہم میں سے کچھ نے معافی اور اصلاح سے برسی قدر پیش کیا اس تاکہ

2000

وہ بھی ہے، ہے، میں کہتا ہوں کہ ہم نے جو غلطی کی ہے وہ یہ ہے کہ

مذہب کے وہ جس کی پشت پر حکومت کی جگہوں سے ملتی ہے۔

لوگوں کو دھوکا لگ جاتا ہے۔

واجب ہے کہ ہم اس کا تمام ورثہ بے تحاشہ دے دیں۔

۱۔ یہ کہ اس طرح کے لوگوں کے لئے

1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 26

حس کا کرنا نہ کرنا ترجیح۔ رکھتا ہوا اور اگر ترجیح بھی رکھتا ہو مگر جب تک ایک خاص قسم کی ترجیح اس کے کرنے میں نہ ہو۔ تو صرف دنیوی ترجیح پر جو اولیت کے درجہ میں نہ ہو اس کو واجب نہیں کہا جاسکتا۔

یہ ہر ایک شخص پر واجب ہے کہ بعض ایسے افعال ہیں کہ ان کے نہ کرنے پر ضرر لاحق ہوتا ہے یا لاحق ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور ضرر یا احتمال بھی ہوگا یا آخرت میں۔ نیز یہ قطعہ ہوگا یا خفت جس کا برداشت کرنا ناگوار ہوگا۔

جس فعل سے نہ کرنے پر معمولی ضرر ہوتا ہے اس کو واجب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ جس شخص کو یہ حس ہوا کہ وہ جلد پانی نہ پئے تو اس کو معمولی ضرر لاحق ہونے کا احتمال ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ اس کے لیے پانی پینا واجب ہے۔ اسی طرح جن افعال کے نہ کرنے سے ضرر نہیں ہوگا مگر ان کے کرنے پر بہت فائدہ ہوتا ہے ان کو واجب نہیں کہا جاتا مثلاً

تجدید کرنے اور غفلت نہ کرنے سے فائدہ ہے اور ان کو ترک کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا مگر تہارت کرنا اور غسل پڑھنے واجب نہیں۔ واجب وہی فعل ہوتا ہے جس کے نہ کرنے پر خطرہ نقصان ہو سوا کہ نقصان ماقبت میں ہو اور ہمیں شرع کے ورہ اس بات کی اطلاع دے دے تو اس کو بھی ہم واجب نہیں اور اگر یہ ہمیں ہو وہ ہم نے عقل کے ذریعہ اس سے نہ کرنے پر جو نقصان لاحق ہوتا ہے معلوم کیا ہو اس کو بھی کہی واجب کہا جاتا ہے کیونکہ جو شخص شرعاً کا

معتقد نہیں وہ بھی کہے گا کہ جو بھوک سے مر رہا ہو اس کو روٹی مل جائے تو روٹی کھا لے اس کے نہ کرنے واجب ہے۔

اس قریب سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ واجب کے دو معنی ہیں ایک۔ یہ کہ اس کے ترک پر دنیا میں ضرر لاحق ہو اور ایک۔ یہ کہ آخرت میں نقصان لاحق ہو۔ سو مقررہ کردہ ہمارا مقصود بالذات ہے کہ فقط واجب بھی تیسرے معنی پر بھی ہوا جاتا ہے جس کے وقوع پر کمال و زحمت آئے مثلاً خدا کو معلوم ہے کہ فلاں چیز فلاں وقت میں واقع ہوگی۔ اب اس کا اس

وقت میں یہ جو ہر روز واجب ہے ورنہ عباد اللہ خدا کا پائل ہو بلا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ حسن پہنچ، عیش، مسرت، فعل تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) جو فاعل نہ حراعتی کے مطابق ہوں۔ (۲) جو اس کے مخالف ہوں۔ (۳) اس کے کرنے پر کوئی فائدہ ہو اور نہ اس کی ترک پر نقصان ہو۔

یہ فعل فاعل کی خواہش کے مطابق ہو وہ اس کے حق میں جس کیلئے اسے لازم ہے اور جو

مختلف طبعی ہر دو چیز درجہ اول کے خلاف ہے نہ موافق وہ بحث کہلاتا ہے۔ بحث کے فاعل کا نام ثابت ہے اور قیج اسے سیر می کہا جاتا ہے۔ اور قیج کے فاعل کا نام سیر ہے قیج کا لفظ اگرچہ ثابت کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے مگر زیادہ تر اس میں مستعمل ہوتا ہے مگر یہ ایک ہی فاعل کی نسبت تین ہیں اور یہ میرے، رفاہیہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص ایک شخص کو اچھا معطوم ہوتا ہے اور دوسرے شخص کو برا لگتا ہے۔ اب وہ فعل پہلے شخص کی من اور دوسرے کی نسبت قیج کہا جائے۔ نیز کہ حسن اور قیج فضائی امور ہیں جس میں ملہائے کے اختلاف کی وجہ سے بہت کچھ مختلف ہے۔ اور اسی لیے وہی شخص حسن اور قیج کا صحیح سیر نہیں قائم کر سکتا مختلف ملہائے تو درکنار ایک ہی شخص ایک وقت میں ایک فعل کو چنے لئے مستحسن خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت میں ہی کو قیج سمجھنے لگتا ہے بلکہ ایک ہی وقت میں ایک اعتبار سے ایک فعل کو مستحسن اور دوسرے اعتبار سے قیج خیال کرتا ہے تو وہی ایک فعل حسن بھی کہلاتا ہے اور قیج بھی ہوتا ہے۔ بدینہ شخص نہ کہ حسن لگتا ہے اور اسی کو اپنی اہل اور بہن کی کامیابی خیال کرتا ہے اور وہی شخص اس کا براہِ خاطر کر دے تو اس کو داخل اور ملائی خیال کرتا ہے۔ مگر ایک نیک نیت اور متقی شخص اس کو قیج تصور کرتا ہے اسی طرح اگر وہی شخص کسی بادشاہ کو قتل کرے تو بادشاہ کے دشمن اس کے اس عمل کو حسن نہیں سمجھتا اور اس کے احباب اور دوستوں کے نزدیک مستحسن اور قیج تصور ہوگا۔

بعض آدمی گندی رنگ کو حیرتوں کا در پر سمجھتے ہیں۔ اور بعض کو سفید سرٹی مال پسند ہوتا ہے۔ اول لفظ کر گندی رنگ کو حسن اور سفید و قیج کہنے کے اور خواہ کر سفید سرٹی سائل کو حسن اور گندی کو قیج خیال کریں گے۔ یہی ثابت ہوا کہ حسن اور قیج امور فضالی میں سے ہیں۔ جب یہ بات آپ کو ذہن نشیں ہو گئی تو واضح ہو کہ لفظ حسن کی تین اصطلاحات ہیں بعض لوگوں کے نزدیک حسن وہ فعل ہے جو موافق قیج ہو خواہ دنیا سے تعلق رکھتا ہو اور خواہ آخرت سے۔ اور بعض کے نزدیک داخل ہے جو قیج کے موافق ہو اور آخرت سے تعلق ہو اہل حق کے نزدیک یکساں حسن ہوتا ہے اور قیج ہر ایک فرقہ حسن کے مقابل ہوگا۔ حسن کا پہلا معنی دوسرے معنی سے عام ہے اور پہلے معنی کے لحاظ سے بعض چوتوں کو جب خدا کے احسان کو اپنی خواہشوں کے مطابق نہیں پاتے ان کو قیج کہنے لگ جاتے ہیں۔ اسی واسطے بعض دفعہ ہمیں اور ان کو گالیاں دیتے ہیں حالانکہ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جو کرتا ہے خدا تعالیٰ کرتا ہے۔ بے چارے آسمان اور زمین کو کچھ عقل نہیں۔

اور تیسری اصطلاح اس میں یہ ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خدا کے سب بھائی ہیں جو وہ کرتا ہے اس میں ضرور کوئی حکمت ہوتی ہے اور جس طرح وہ چاہتا ہے اپنے ملک میں تصرف کر رہے اس کو کوئی بڑی بڑی طاقت روک نہیں سکتی۔
حکمت کے دو معنی ہیں۔

(۱) امور کے نظم و نسق اور ان کے حقیقی اسرار کا لحاظ کرنا اور یہ خیال کرنا کہ ان کو کسی طرح ترتیب دیا جائے گا کہ غایت مطلوبہ تک آسانی سے رسائی ہو سکے۔

(۲) احاطہ مذکورہ کے باوجود امور ترتیب اور ان کے نظم و نسق اور ان میں مسلسل انتظام قائم کرنے پر توجہ رہنا۔ جب کسی شخص کو حکیم کہا جاتا ہے تو بھی پہلے سنی کے لحاظ سے کسی پر حکیم کا خطاب ہوتا ہے تو اس وقت حکیم حکمت یعنی علم سے مشتق ہوتا ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے محسوس ہوتے وقت حکمت ہمیں ترتیب اور نظم و نسق سے مشتق کیا جاتا ہے

جب آپ کو ان چار الفاظ کے معنی اور ان کی اصطلاحات معلوم ہو گئیں تو ہم یہاں پر چند مثالوں کا ذکر کر دیتا ہوں کہ آپ بتائیں کہ آپ بتاتے ہیں کہ وہ بات سے بچ جائیں گے جو کمزوروں کو سونپتے ہیں اور وہ ایسے ہیں جو بھروسہ کرتے ہیں کہ انصاف کا کھانا ان کو بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

مقالہ اول

انسان بھی ایسی چیز کو قہقہہ کہہ دیتا ہے جو اس کے مخالف طبع ہو اور اگرچہ کئی ایک طبع کے موافق ہو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اس کو قہقہہ کہنے میں دوسری کی مقصدیات کا خیال نہیں کرتا اور وہ ایسا کرنے میں مجبور ہوتا ہے۔ کہہ نہ کہ یہ قہقہہ دے کہ ہر انسان اپنے ذہن میں لگا ہوا ہے۔ اور وہ اپنی ہی مرضی کو مستحسن سمجھتا ہے اور دوسروں کی مقصدیات کو غفلت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اور بعض باتوں میں اس کو قہقہہ کہہ دیتا ہے اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز مخالف طبع ہونے کے باعث اس کے نزدیک قہقہہ ہوتی ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ جو چیز میری طبع کے مخالف ہے وہ دنیا کے طبع کے بھی مخالف ہے اور اس کی جھلک میں قہقہہ ہے اس وجہ سے علی

الفاظ قہقہہ کہہ دیتے ہیں۔ یہ شخص اس کو قہقہہ کہنے میں تو حق بجانب ہوتا ہے مگر اس کو علی الفاظ قرار دینے میں اس سے غلطی ہو گئی ہے اور اس کا غلطانہ بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ

اس نے دیگر طبائع سے قطع نظر کر کے صرف اپنی طبیعت کے متخصی پر ہی اپنی نظر کو مرکوز کر رکھا ہے بلکہ اس نے اس معاملہ میں اپنے بعض حالات کو بھی نظر انداز کر دیا ہے۔ چونکہ یہ ایک وقت قبیح خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت سی کو حسن سمجھتا ہے

مثال نمبر دوم

انسان ایسی چیز کو جو عام طور پر اس کی طبع کے خلاف ہے۔ علی الاطلاق قبیح گردانتا ہے۔ لیکن وہ چیز بھی صورتوں میں نہایت متنوع اور موافق اس کی طبع کی ہوتی ہے۔ اس کی حیثیت یہی ہے کہ عام حالات کا اس کی طبع پر غلبہ ہوتا ہے۔ جسم کی وجہ سے اس کا رد قلیل اور قبیح حالتوں کی طرف سے ان کو بالکل اجنبیت ہو جاتی ہے مثلاً جھوٹ چونکہ عموماً انسان طبائع کے خلاف ہوتا ہے اس لئے اس کو عام طور پر قبیح کہا جاتا ہے۔ حالانکہ بعض خاص موقعوں میں جھوٹ بہت اعلیٰ درجہ کی مصلحت اور فائدہ سمجھا جاتا ہے اس کا یہی سبب ہے کہ بعض اوقات جھوٹ کے ساتھ جو مصلحتیں اور فائدے وابستہ ہوتے ہیں ان سے انسان غافل ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی موقع مصلحت پر بھی آجائے تو جھوٹ کو حسن سمجھنے میں وہ جھکتا ہے۔ چونکہ یہی سبب سے ہاں سبب اور اساتذہ کی تفسیر سے اس کے دل میں صداقت کی تعریف اور حقیقت کی مذمت بیٹھ جاتی ہے۔ اور اس کو اپنی وجہ کی بری چیز سمجھتا ہے۔

مثال نمبر سوم

عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ کثرت و کمیہ عقل کے مطابق عقلی ہے اور کموناً عقل پر غالب رہتی ہے۔ مثلاً سانپ کا ذرا سا درجہ سانپ کے رنگ کی دلی کو دیتا ہے تو اس کو سانپ خیال کر کے اس سے ڈرتا ہے۔ حالانکہ واضح میں وہ سانپ نہیں بلکہ دلی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے سانپ کو بھی رتنی کی شکل و رنگ میں پہلے دیکھا ہے۔ اور جب وہ رتنی کو دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ وہی سانپ ہے حالانکہ عقل اس کی تندی بہ رتنی ہے مگر وہی کے سبب وہ عقل کی آئینہ نہیں دیکھتا۔ اسی طرح حکیم چونکہ پادشہ کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے۔ لہذا انسان اس سے خطر ہوتا ہے اور اگر کوئی بھوے سے اسے کھائے گئے۔ اور کوئی آتش کہہ دے کہ یہ تو پادشاہ کے منہ سے تو وہ فوراً بھاگ کر دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے پادشاہ کو درد رنگ میں دیکھا ہوتا ہے اور جب حکیم کو دیکھتا ہے تو اس کو پادشاہ خیال کر کے

فصل اس کے چانے کو مستحسن سمجھتا ہے۔۔۔ لاکھ یہ کہ کسی شریعت کا حقیقہ ہے جو آخرت میں
 ثواب ملنے پر اس کو یہ خیال پیدا ہوا ہے اور نہ ہی جس کو چاہئے گا۔ اس سے کوئی لالچ و دغا
 ہے اور نہ ہی اس وقت کوئی دیکھ رہا ہے جو یہ خیال ہو کہ اپنی، سودی اور بہادری دکھانے
 کے لئے اس کے درپے ہوا ہے اور جو فائدہ مدد و قیام سمجھتا ہے اس کی مثال وہ شخص ہے جس
 کے سر کو ادھنگی ہوئی ہے اور وہ کھمبہ کھمبہ کو رو باٹ مٹانے کے لئے بھجور کیا جا رہا ہے۔ اب یہ
 شخص شریعت کی طرف سے ایسا کرنے میں مجاز ہے مگر وہ اس کو قیام سمجھتا ہے حالانکہ اس
 میں اس کی زندگی بیکار ہو جاتی ہے اور یہ ایسا شخص ہے جو کسی شرع کا معتقد نہیں اور کسی عہد شکنی
 پر مایہ شمشیر کے نیچے دکھا ہوا بھجور کیا گیا ہے۔ اب یہ کہ عہد توڑ دے تو اس میں اس کو فائدہ
 ندرہ ہے مگر وہ اس کو قیام سمجھتا ہے اور براہ نے کو مستحسن خیال کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کا کسی وی روح چیز و جب کہ سرخس ہلاکت میں
 ہو چکا اس کی حقیقت کا تقاضا ہے۔ جب آدمی کسی نئی غور یا کسی عیون کو متعلقانہ حالت
 میں دیکھتا ہے تو بے اختیار اس سے اس میں ایک چوٹ سی محسوس ہوتی ہے اور سب تک اس
 کو بچانہ لے وہ چوٹ اسے جھین نہیں سہے دیتی۔ اور اگر کوئی ایسا سنگدن اور تسمی القلب
 نہیں ہو جسے اس کی حاجت زار کر مشاہدہ کر کے ذرا بھی رحم نہ آئے۔ تو وہ انسان نہیں بلکہ وہ
 حیوانوں سے بھی بدتر ہے۔ سوال تو یہ انسان ہی کوئی نہیں ہے ورنہ فرض بھی کر لیا جائے تو
 یہاں اس کو اس کام پر برا سمجھتے کرنے اہل بیات لوگوں کی تعریف و توصیف ہوگی اور اگر اس
 نے ایسی جگہ میں اس چیز کو چھایا ہو جہاں اور کوئی دیکھنے والے نہ ہو مگر تو بھی انسانی جبلت کا
 مقتضا ہوتا ہے کہ ایسے موقعوں پر اس کی تعریف و توصیف کی جائے چونکہ عموماً ایسے کاموں
 میں ہلکے چاہنا ہوا رکھ دیا ہوتا ہے یعنی بات ہے تہہ اس وہم پر ہی وہ شخص اس کو بچانے
 کی کوشش کرتا ہے۔ جو شخص اپنے معشوق کے ساتھ اس کے گھر میں ایک عرصہ تک رہے اور
 پھر جب بھی اس کو وہ گھر دیکھنے کا موقع ملے تو اس کو دیکھنے سے اس کے دل پر گہرا اثر پڑتا
 ہے اس واسطے کہ شاعر نے کہا ہے

میر علیہ حلالو دلیلی میں معشوق لیلی کہو یاد دلی دیوار سے نرنا
 اقبل المجدار ود المجدلرا ہوں تو بھی اس دیوار پر یوں رہا ہوں ہورنگی اس
 وماتد۔ المجدار منقص قلبی ان دیوار نے میرے دل کو ہٹا کر کیا بالکس
 ولكن حب من مسکن المجدارا میں رہتا ہوں مگر دل کی محبت نے مجھے

چہلا دعوئی

جانتے تھا کہ خدا تعالیٰ مخلوق کو پیدا کرتا۔ اور جب اسکو پیدا کیا ہے تو اس کو مکلف کرتا۔ غرض مخلوق کو پیدا کرنا اور پیدا کر کے اس کو مکلف بالاعمال کرنا خدا کے لئے واجب نہیں۔ مگر خدا کا ایک گروہ کہتا ہے کہ خدا پر یہ دلائل واجب ہیں۔ اہل حق کی دلیل ہے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ واجب وہ چیز ہے جس کے نہ کرنے سے دنیا میں یا آخرت میں کوئی نقصان اور ضرر لاحق ہو یا وہ چیز جس کی فعل کا پایا جائے حال ہو اور خدا کو مخلوق کے نہ پیدا کرنے پر کوئی نقصان لاحق نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس کو پیدا نہ کرنے اور مکلف نہ بنانے پر کوئی کا لازم آتا ہے بلکہ ثابت ہو گا کہ جس امر کو واجب کہا گیا ہے اس پر وہ جب کی صلاقی نہیں آتی ہاں اگر یہ کہا جائے کہ خدا کا علم اراد میں چونکہ اس کے پیدا کرنے کے ساتھ حقیقی ہو چکا ہے اور اس کا پیدا ہونا ضرور ہو چکا ہے خدا خدا کے لئے اس کا پیدا کرنا واجب تھا تو اس قسم کے وجوب کے ہم بھی قائل ہیں۔ کیونکہ جب کسی چیز کے پیدا کرنے کے متعلق خدا کا ارادہ ہو چکا ہو تو اس کا موجود ہونا ضرور ہوتا ہے مگر مگر خدا کے نزدیک خدا تعالیٰ واجب کے پہلے معنی مطابق مخلوق کو پیدا کرے اور اس کو مکلف بالاعمال بنانے پر مجبور ہے۔ اگر کوئی کہے کہ خدا پر پاس لئے واجب ہے کہ اس میں مخلوق کا قیام ہے نہ یہ کہ خدا کو اس کے پیدا کرنے میں کوئی منع ہے تو اس کا جواب ہم یہ دینا گئے کہ پہلے وجوب کے معنی بتانے ضروری ہیں کیونکہ ہم نے جو اس کے معانی بیان کئے ہیں ان میں سے کسی سہی کے مطابق خدا کی مخلوق کو پیدا کرنے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا اگر کسی اور معنی کے لحاظ سے وجوب ہے تو جب تک ہمیں وہ سہی معلوم نہ ہوں ہم کو ان رائے قائم نہیں کر سکتے۔

ہم یہ جانتے ہیں کہ مخلوق کو اس کے پیدا ہونے اور مکلف بالاعمال بننے میں فائدہ ہے۔ مگر جب خدا کو مخلوق کے فائدہ سے کوئی فائدہ نہیں تو اس پر مخلوق کو پیدا کرنا اور مکلف بنانا کس طرح واجب ہو سکتا ہے۔ نیز اگر مخلوق کو فائدہ ہے تو کسی قدر اس کے پیدا ہونے میں ہے۔ مکلف بالاعمال ہونے میں کیا فائدہ ہے تو اس پر تکلیف ہے اور اگر اصلیت پر کمال و ذالی جانے تو اس دور دنیا میں مخلوق کو کوئی فائدہ نہیں۔ فائدہ جب تھا جب جنت میں مخلوق کی پیدا نش ہوئی۔ وہاں حرمے آتی۔ کوئی کسی قسم کا کھانا نہ ہوتا۔ نہ چار کی ہوتی۔ نہ فلاں ستا۔ رنج و تکلیف کا نام نہ تھا بلکہ وہی تھا دنیا میں تو رانا لوگ موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں

مگر جو کلام کہ جائے اس کو تعاب یا تکلیف نہیں کہا جاسکتا مگر وہ اس حکم سے اور بندہ اس کا اور میں۔ ان کے سرور و سوسے کے لئے صرف اس کے کام کو ٹھنکا ضروری ہے خواہ اس کا وقوع جابر ہو یا محال۔

نیز اگر بلا یقین پر تکلیف ہونا محال ہو تو اس کا محال ہونا اس لیے نہ کہ اس کے جیسے ہی ارادہ سفیدی کا ایک وقت ایک چرچین ہونا محال ہے یہی وہی اس کی قوت کا ذہن میں وقتاً بوقتاً ممکن ہے اور اس کے کچھ ہونے کی وجہ سے محال ہے پہلی صورت، محل ہے کیونکہ چٹک سیابی در سفیدی ایک محل میں جو میں نہ ملے گی مگر تکلیف نہ ملے گی اس کے مفہوم کا ذہن میں در محال نہیں۔ کیونکہ انہم کے ذہن تکلیف صرف فقط کا نام ہے اور جیسے ہم ایک آدمی کو چار پائی پر چڑھنے کا سرور دیتے ہیں ویسے ہی اس کو آسمان پر چڑھنے کا سرور دے گی محال نہیں ہے اور اس مفہوم کا ذہن میں اثر محال ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ کون تو فیض کسی خاص صورت کے آسمان پر نہیں چڑھ سکتا اور ہمارے نزدیک تکلیف یا تکلیف نام سے مراد ایک انحصار ہے جو نفس یا ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور جیسے قدرت نفس کو کسی بات کے سر کرنے کا اقتدار ہوتا ہے وہی اس کے کرنے سے جو تکلیف عاجز ہو اس کو بھی اس کے سر کا اقتدار ہوتا ہے مثلاً قاپے نہ کر کو کھڑا کرنے کا سر کرنے اور نفس نہ کر کہ اس کے سر کرنے سے ہوتا ہو گیا ہے مگر قاپے نہ کر اس بات کی کوئی خبر نہیں۔ اب اس صورت میں قاپے نہ کر کے نفس کے ساتھ اقتدار قائم ہے مگر ماہور نفسی و نفسی ہونے سے بھر ہے و اس کے بعد میں آقا کو معلوم ہو گیا ہو کہ اس کے قیام کے کوئی نقص لازم نہیں آتا اور تکلیف بلا یقین کا اس لئے محال ہوتا کہ یہ مستحق امر ہے صحیح نہیں کیونکہ خدا غرضت امر ہے۔ اب اس میں مستحق سمجھتا ہے۔ مگر اس کے مستحق سمجھنے سے خدا کے نزدیک فیض ہونا لازم نہیں آتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسے امور کی تکلیف دینا بے سودا رہے قائم ہے اور جو ہے قائم وہ عیب ہوتی ہے۔ اور خدا عیب اور نقصانوں سے بھر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعتراض تین دعویٰ پر مشتمل ہے۔

(۱) یہ بے فائدہ بات ہے۔

(۲) جو بے فائدہ هیچ سود و عیب ہوتی ہے۔

(۳) خدا عیب اور نقصانوں سے بھر ہے۔

مگر اس دعاوی غلط ہیں پہلے اس لئے کہ ممکن ہے کہ تکلیف بلا یقین میں ہونا

پہنچاں دعوئی

جاننا ہے کہ خدا تعالیٰ یوں کو دور رخ میں ڈال دے اور نہ وہ کو بخش دے اگر چاہے تو ایک دفعہ بندوں کو کفار کے بھر دو بار صاف نکالے۔ اس کو اس بات کی کچھ پروا نہیں کہ تمام کافروں کو بخش دے۔ اور ان کے عوس و نك سے نیک بندوں کو بیٹھ کے لیے آگ میں ڈال دے۔ غرض یہ مورد نکال ہیں۔ حوث ال کے وقوع سے خدا کی صفات میں کوئی نقص نہ رہتا ہے کیونکہ بندوں کو مختلف العبادات اور چیز ہے اور ان کو اچھے یا بُرے ساتھ نہ پر جزا و سزا دینا اور دوسرے خدا کے لیے ہیں اس سے کوئی بھی واجب کے عین معنوں کے مطابق واجب نہیں ہاں اگر وہ جو ب کے معنی ہیں کہ خدا کا یہ وہ ہے کہ یوں کو جنت میں اور بدوں کو دوزخ میں داخل کرے۔ مگر اور وہ اپنے وعدے کے خلاف نہیں کر سکتا تو اس کے ساتھ ہم بھی نہیں ہیں مگر یہ کہ جائے کہ بندوں کو اکمال پر مجبور کرنا اور باریز قدرت کے اس کو اکمال تک پہنچانے جو دوسرا بند یا مستحق اور تہیج ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کے معنی ہیں جو کام غرض کے خلاف ہو مگر قیاس سے مراد خدا کی غرض کے خلاف ہے تو وہ اغراض سے پاک ہے اور اگر بندوں کی غرض کے خلاف مراد ہے تو ان کی غرض کے خلاف ہونے سے خدا کے نزدیک اس کا قیاس ہو گا مگر ہم نہیں آتا نیز ہر ایک شخص چاہتا ہے کہ آقا کے لیے اپنے غلام کو اس کی حسن خدمات پر ہر مہلک کرنا واجب نہیں کیونکہ پھر یہ محاصرہ اور اجرت کہلانے کی جو اس کی نکاحی کے معافی ہے۔ سب سے زیادہ خوب انگیز معترف کا یہ دعویٰ ہے کہ بندوں پر خدا کی نعمتوں کے مقابلہ میں شکر واجب ہے اور خدا پر شکر کا بدلہ دینا واجب ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ بات ہے تو خدا کے بدلہ دینے پر جدید شکر بندوں پر واجب ہو گا اور پھر اس شکر پر خدا کو جدید بدلہ دینا واجب ہو گا تو پھر ای غرض شکر و جزا کا سلسلہ ابلی فیرا نہایت جائے گا ورنہ محول ہمارے سے بڑھ کر انھوں کا۔ دعویٰ ہے کہ کافر بلکہ مرتکب کبیرہ کو جو توبہ کرنے سے پہلے مرے گا ہمیشہ دوزخ میں رہے گا کہ خدا بدینا

خدا پر واجب ہے۔ ان کا یہ بے سراہا دعویٰ کرم حیا نہیں۔ مقتضائے عقل عبادت اور شریعت محمدیہ علیٰ صاحبہما افضل التسلیم سے حق کی تابعداری اور عقل کلمتی پر ولایت کرتا ہے کوئی نہیں جانتا کہ کلمہ پر ہر لہجے سے معاف نہ دینا اچھا ہوتا ہے اور معافی پر لوگوں کی عفو سے جو آفرین و ثنا ہوتی ہے وہ تمام پر نہیں ہوتی تو پھر خدا بھی عجب خدا ہے کہ سبائی جانتا

نہیں۔ جب کہیں بھی گمراہ کرے اور دینے میں اسے کوئی عیب نہ ہو تو خدا تعالیٰ اس کو بیش
عذاب دینے پر مجبور ہو جاتا ہے یہ کسی قدر تیرت و انگیزات ہے کہ دیا کے بارشاد و عباد کی
بڑی جان خطائیں معاف کر دیں اور ان کو صاف کرنے میں اور بھی کوئی حیل نہ آئے مگر
وہ انکسار کا کہیں غور و فکر میں اس وصف سے غور ہو۔

انتظام کا دو چوب دوں ہوتا ہے جہاں کوئی کسی دوسرے کو کسی قسم کا نقصان
پہنچائے یا اس نے کوئی یہ کام کیا جو جس سے دوسرے کی عزت میں فرق آ گیا اور وہ ظاہر
سے کہ اگرچہ ساری مخلوق شہ و دور انکی عبادت میں ملک جائے یا مارے کے مارے
بند ہے (خدا غفر)۔ اگر دوسرے ہو کر اس کی نافرمانی میں کوئی کسر پاتی نہ سمجھو یہ لیکھا اس
کی نورانی ذات اور اس کے پاک اوصاف میں کوئی کسی قسم کا فرق نہ آئے گا و اگر ہر قسم
محال خداے ضرر افعال یہ قابل ہی دینا ہے اور وہ سن اس پر مجبور اور بے اختیار ہے تو
ہر ان مقدرات اتنی ہی ہوتی چاہے جگہ گناہ کی مقدار ہے نہ یہ کہ گناہ تو یک لمحہ میں کیا گیا ہے یا
شفا سا کھ برس تک گھر کی حالت میں کہ نہان رہا ہے اور ہر ایک کے لئے مقرر کر
دی جائے یہ اوصاف سے نہ ہوں ایک اور وجہ بھی ہے جس کے معنی کہ خدا کا بظاہر
ذات ہوتا ہے وہ یہ کہ خدا تو در نہاد و خفا میں کو ہم دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بغیر
دو صورتوں کے کسی گناہ اور خطا پر سزا دینی چاہیے۔ ان دو صورتوں میں سے ایک
صورت یہ ہے کہ سزا دینے میں اس خدا کے لئے جس کو سزا دینے کا ارادہ ہے اس کی بہتری
مقصود یعنی یہ ہو کہ اگر اب اس کو سزا دی گئی تو اس خدا کی سزا دینے کا مرتکب نہیں ہوگا اور اگر
یہ عرض نہ ہو تو اس سزا کو ہر ایک قبیح کئے گا کیونکہ جو کچھ ہوتا تھا وہ ہو گیا ہے اور اس خدا اس امر
کے ارتکاب کا موقع نہیں و اب سزا دینے سے کیا حاصل ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی کو کسی نے کوئی نقصان پہنچا ہے جس سے
اس کو سخت ضرر ہو۔ اس صورت میں بھی اگر مظلوم کے لئے انتظام لیا جائے تو یہ چندوں
سکھیں نہ ہوگا یہ دو صورتیں ہیں جن میں انتظام چاہی نہیں ہوتا مگر جب ہم خود کرتے ہیں کہ
خدا تعالیٰ میں ہاں رہوں میں سے کوئی صورت بھی نہیں پائی جانی کیونکہ قیامت نے آگے نہ
کسی بات کی تکلیف سے اور وہی اس کی عبادت پر مجبور ہوں گے تاکہ پہلی صورت تحقق ہو
۔ اور نہ خدا کو بندوں کے گناہوں سے دلچسپی ہے تاکہ دوسری صورت کا احتمال ہو۔

چھٹا دعویٰ

اگر شرع سے پہلے ہی چھپو دیں گے، یہ تو خود اپنی معرفت نہ ہوں تو خود کا
 بچنا ناوردی کی ہمتوں کا شکر یہ تو پودا جس سے ہوتا اور سترہ کہتے ہیں کہ عقل کے وہ عین اس
 کا بچنا اور اس کے ہاتھوں کا یہ عقلی نقطہ ہے کہ نہ کہ عقل عقل ہے نہ یہ خدا کی معرفت
 واجب ہوں تو ہوا سے خالی ہیں، کئی دیکھ دو جو اس کی معرفت پر محراب ہونے
 والا ہے نہ نظر رکھ گیا ہے بغیر فائدہ کے عقل کی معرفت پر محراب ہے اگر بلا کی فائدہ
 کے ہے تو عقل کا محراب ہیٹ ہوگا، خوشی کی شان کے خلاف ہے اور کئی دیکھ دو کہ حیا کے
 وہ وہاں تو عقل کی طرف منسوب ہوگا اور یہ سب کا طرف خدا کو کوئی معرفت
 سے کوئی دیکھ نہیں، اگر خود انسان کے لیے ہے تو وہاں میں ہوگا یا نہ ہوگا یا نہیں؟
 اس کی حد سے حد میں ہیں ان کو طرح طرح کی کلیں، ہر عقلوں میں ہائے سے
 ہیں، اگر کئی فائدہ نظر نہیں آتا اور اس میں سے ہم پر پہنچتے ہیں کہ آپ نے اس سے
 معلوم کر لیا ہے کہ محال سالی سے خود ہر عقل ہی لئے کا جو خود صورت خود میں کوئی
 شہد ہے کہ عقل ہی کی اس میں ہم کو یہ۔

اگر کوئی نہ کہے کہ یہ عقل کا عقل ہے، وہی احاطہ ہے اس سے جس سے
 حقوق میرے ہیں اگر میں اس کی ہمتوں کا شکر نہ کر دوں، کا جو مجھے مراتب عالمہ ملے
 نہ کرے اور اگر یہ شکر نہ کرے تو خود اس کے علم میں وہی اس بات کا قائل نہیں کہ
 طاقت اور فہم و ادراک پر ہے اور سمجھت ہے ثواب سے کا امتثال، تو اس کا اپنے
 سے اس میں کوئی شک نہیں کہ وہاں، عقلی اس میں جس سے وہ اس پر مجبور ہی ہے
 کہ وہ ہائیں آنے والے میرے بچے کی خوشی نہ کرے مگر اس سے وہ کی معرفت، اس کی
 طاقت کا وجہ ثابت نہیں ہوگا، اگر اس کا ہوت اس بات پر متفق ہے کہ اس کا بچہ
 جو خود بے عقل ہو اس کی خاک راج کرے اور اس سے عقلی طور پر معلوم ہو جائے کہ اگر
 میں کی ہمتوں کا شکر یہ اور اس نے خود راہی ہوگا ہے اور، شکر ہی سے اس میں وہی نہ کہ
 ہم سمجھتے ہیں کہ شکر، خود شکر خدا تعالیٰ کی، اگر اس میں وہی مساوی ہیں اس کی خوشی پر خوشی
 حاصل ہوں سے اور نہ عدم شکر پہنچے، تو سادہ کا خاصہ ہے کہ وہ اپنی تحریف و خوش ہونا
 ہے اور غصہ اور کجی سے اس کے دل پہنچا نہیں ہے جو حسب اس کی آگاہی ہے اس کے

ایک دور کہتے ہیں تو مجھے عیادت اور معصیت میں سے ایک دوسرے پر ترجیح دینی کاں ہوئی
نکد جب ہم خود کرتے ہیں تو ہمیں وہ ایک وجود

نظر آتی ہیں جن سے بظاہر عبادت پر غلبہ ہونے کا شبہ نہ ہوتا ہے، ان میں سے ایک وجہ یہ
ہے کہ ممکن ہے کہ خدا نے اس کو اس غرض کے لیے پیدا کیا ہو کہ وہ شہادت نفسان اور عقل
و عشرت میں پختہ زندگی بسر کرے اور جہاں تک ہو سکے ہوائے معاشی کے ساتھ مہیا
کرنے میں کوئی دقیقہ تلف نہ کرے، مگر اس کی پیدائش کی یہ غرض ہو تو خدا کی عبادت میں
مغروپ ہونا اور طرح طرح کی مشکلات میں پھنسنا کبھی بددعا یا ضرت قیود میں مقید نہ رہا
سب کچھ متفقہ سے زندگی کے خلاف روئے و جدہ لاشرک کی کی معصیت میں داخل ہوگا
دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کی مدح کرتے ہو
ئے اس کی تمام صفات اور اخلاق، اطوار اور بیست و درخاست کے متعلق تمام اسرار
مکرر کرے تو کسی کے اس کے حرموں تک کی باتیں ظاہر کر دے تو ہمارے اس کے کمال و مدح پر
بکھواس ہو، یا باپے و وزیر و قریب کا ستم ہو، و بادشاہ اسے کہے گا کہ تمہیں کیا حق ہے
کہ بادشاہوں کے قصص اسے رادوان کی حاکمی معلومت کے اندر، کے درجے پر ملے ہو، اے
وہی حیثیت کے انسان ہو کہ بادشاہوں کے اس قدر بے حیائی اور بے شرمی کے ساتھ
پیش آئے کی جرأت کرتے ہو تمہاری یہ مرا ہے کہ تمہارا سر نور نثار ادا جائے تو جب دیوانی یا
دشمنوں کا یہ حال ہے کہ اگر معصوم آدمی اس کی مدح کرے تو اس کو عداوت سمجھتے ہیں تو اس اہم
الہی کمین تک یہ مصیبت کیوں نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص اس کی معرفت کے درجے کا ہے وہ اس
کی حدت و راجحان اور اس کی خصوصیت کھوج نکالتا ہے و اس کی حکمتوں اور بھیدوں کے
پر پہلو پر مختلفانہ نگاہ ڈالتا چلتا ہے اور طرے کہ ہر ایک آدمی کو یہ منصب نہیں ہے تو پھر اس
کی معرفت کا اصلی معیار کس کو مقرر کیا جائے۔

اس پر ایک سوال وا دیا گیا ہے وہ کہ اگر عقل کے ذریعہ حاکمی معرفت اور
اس کی مبادیات کا خوب ثابت ہو سکے تو انبیاء علیہم السلام کا بھیجا بھیجے گا کہ وہ ہوا کا تیر
تک جب اسوں نے ہجرت نہ کئے تھے تو یہ کہنا درست تھا کہ ان کی ہجرات کی طرف
بھیجا، جب نہیں تو ہمیں ان کو کہنے اور ان میں خود کرے کی کوئی ضرورت نہیں و اگر
اب سے تو عقل کے ذریعہ خوب ثابت نہیں ہو سکتا تو پھر شرع سے ثابت ہوگا مگر شرع کا
ثبوت محض پر موقوف ہے، و اگر وہ کوئی شخص کا خوب بظہر شرع کے ثابت نہیں ہو سکتا غرض یہ

کہ شرع کا ثبوت بخود پر مولود ہے اور وہ یہ بخود کا وجود شرع پر اور اسے حتمی بنا دیتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سوجب خدا نے اولیاء اللہ کو حکم دیا کہ ہر طرف جہاد و جہاد کرنے لگے یہ بھیج دئے ہیں وہ دنیا کی طرف سے ہوں گے بعد اس پر واجب نہیں کہ ہر طرف سے جہاد کر دیتے۔

میں نے کہا کہ اگر اس پر چلو گے تو جی جادو گے اور اس راستہ کو اختیار نہ کرے تو پاک ہے جادو گے اور وہ انسانی اور ہم کو مہربانی نہایت یا بلاست کی کوئی پروا نہیں اور اگر ہم کو ہماری نبوت میں شک ہے تو یہ حق ہے میں نے کہا کہ تمہارا حال میں خود کرو جس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی طبیب بیمار کو کہتا ہے کہ چیر کر میں ایسا دیکھ رہا ہوں کہ اس سے کھانے کے لئے خود ہلاک ہو جادو گے اور میں تمہاری دعا کرتا ہوں کہ اس کو استعفیٰ کر دے تو غفلت پر ہوا جادو گے اس سے مرعض کو حتماً چیرے ہر کھانے یا جادو استعمال کرے جس میں سونقا حاصل کرنے کا احتمال ہے۔ عرض سچا ہے کہ کچھ شرع کا اثبات یا تردید نہیں ہے جس میں کسی کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔

سائنس و دعویٰ

اولیاء اللہ کو اسلام کی ہر بات پر حال سے یہ احکام بخود جو رکھ دئے ہیں یہ معتبر ہیں اور وہ احکام اور ہر امر میں یہی دلیل اور حجت لیتے ہیں۔ معتبر کی آیت وہ اس بات سے ہو جاتی ہے جس کو ہم پہلے جانتے ہیں کہ خدا پر کوئی حق و وجہ نہیں ہے باقی رہے یہ جہاد سوجب ہر بات کے جواد پر نہیں قائم کر دینے کے کوائف کی گئی ہو جائے گی کیونکہ وہ ہر حال اور ہر ممکن ہوئی سے وہ جادو اور ممکن ہیں۔ لیکن ملاحظہ ہو جو جہاد ہر بات کی دلیل۔

ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ نہ متکلم ہو قادر ہے اور اس کے متکلم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وہ اپنے کلام کو بھی اپنے اشخاص کے دلوں میں پھیر کر دے جو وہ بدو اس کی بارگاہ میں نہایت مقرب رکھتے ہیں اور ان کے ساتھ کام کوائف اور مناجات کا سامان حاصل ہوتا ہے اور وہ اس دلوں کو اس کے لئے بخدادیجی جس کو ہم جہاد میں نہیں لیتے کیونکہ حقیقت حال یہ ہے کہ اس پر موقوف ہے کہ وہ تو فی ظہر اور قلوب اس پر ہر ایک اور ہر ایک میں پائے جانے میں تو ہر بات سے جہاد میں یہ اثر ہو سکتا ہے اور ہمیں ہر

ایک شخص جانتا ہے کہ بشت کوئی شخص اس کے پاس جلتے سے بشت کو نامعلوم قرار دیا جائے اس سے بڑھ کر اس کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ مستر۔ بھی باوجودیکہ یہ ہر ایک امر میں قدامت و اولیت دیتے ہیں اس کو قیض نہیں کہتے بلکہ اس کو واجب کہتے ہیں۔

ہماری سمجھ میں یہی وجود ہے جس سے بظاہر بشت کا عدم ممکن ثابت ہوتا ہے۔ اور علماء و اہل علم کی ایک کچھ کہ اس کے ناممکن ہونے کے قائل ہو گئے ہیں پہلے ہم اس کو علی التامیز ذکر کرتے ہیں اور پھر ان کی تردید کریں گے۔

(۱) اگر ایسا ایسے احکام بیان کرے کہ نئے معوث ہوئے ہیں جو ہماری سمجھ میں آتے ہیں تو پھر ان کی ضرورت ہوں اور ہر غور ہی اس کو دریافت کرنے کے لیے کافی ہے اور ایسی باتیں ہوں کہ یہ آئے ہیں جو عام سے عقول سے باہر ہیں تو ان کا آنا ہے قائم و دائم کیونکہ ہم باتوں سے ہم نا آشنا ہیں ان کے باوجود ممکن کی تصدیق کیونکر کریں گے کیونکہ تصدیق میں بھی حصول ہی کا کام ہے۔

(۲) یہ بھی ممکن تھا کہ ایسا ہی طرح واپس ہندوں کے ساتھ کلام کرنا اور بغیر ایسا کے تمام امور سے ان کو خود ہی مطلع کر دیتا۔ جب یہ بات بھی ممکن تھی تو دنیا کا بھیجا محض عرش اور بے کلامہ نصیر۔ حالانکہ خدا تعالیٰ بے قاعدہ کلاموں سے سیر اور مستزاد ہے اور اگر اس کا با مشافہ کلام نہ تھا تو اس کو ممکن بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی تجرور کے ساتھ دنیا کی تصدیق ناممکن ہے مگر تجرور اور باوجود علمیات و غیرہ میں نیز ناممکن ہے یہ کیونکہ معلوم ہوئے گا کہ یہ مجرور ہے اور باوجودیائشہ و فتنہ ہے۔

(۳) اگر تجرور اور جادو وغیرہ میں امیاد کا امکان بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ دریافت کرنا کہ اجساد کی بشت میں ہمارا کلام ہے ناممکن اور یہ کیونکہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مطلب بشت ایسا ہے ہمارا اگر لڑائی ہو اور اس گمراہی کی سیارہاں کی تصدیق ہو اور ممکن ہے کہ جس شخص کو دنیا، عید اور نیک بخت کہیں وہ بد بخت ہو اور پیسے و شتی اور بد بخت قتل کریں وہ سعید اور نیک بخت ہو غرض یہ امر یہ محال ہے اور نہ متعین خاص کر حسب۔ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ ہدایت اور خلافت میں سے کوئی بھی خدا تعالیٰ کی نسبت محال نہیں ہے یہ تمہید نہ ہو میں جس پر بظاہر بشت انبیاء کا محال ہونا بتی معلوم ہوتا ہے اور جس کو کچھ کہہ رہا ہوں اس امر کے قائل ہوں ہیں کہ بشت انبیاء محال اور قیض ہے۔ ہر ایک کا جواب ملاحظہ ہو۔

پہلی وجہ کا جواب

امیدہ معظمہ اسلام ایسے امور نو بیان کرتے ہیں جو علماء و محدثین کے لئے دورِ ماوراءِ حقوق کے محقق ہونے میں گمراہیاء کے قمارے دور کی طرح ہے۔ خود دانے سے بیشتر دنیا آدمیوں سے غافل ہونے میں لگے ہوئے ہیں تو یہ بھی کہیں تو یہی عالم میں ہے کہ اس کے اسور مثلاً احوال، احوال و اخلاق، و اخلاق کو معلوم نہیں کرتیں۔ مگر ان میں اتنی استعداد ہوتی ہے کہ اگر کوئی ان کو بتائے تو اس کو سمجھ سکتی ہیں۔ اور پھر ان کو کسی قسم کے انکار کی محاش نہیں رہتی۔

کئی مثال یہ ہے جیسے کسی طبیب یا ڈاکٹر کے جانے سے پہلے وہ یہ کے خواص معلوم نہیں ہوتے مگر جب وہ بتادے گا تو جس کے لئے یہ پورے طور پر تصدیق ہو جائے گی۔ اور اس کو معلوم کر کے ہم ان کو عمل میں لائے ہیں۔ طبیب اساتذہ کی بات پر اعتبار کرنے کے لئے اس کا حلقہ کو خیر کا ہوا اثر ہوتا ہے۔ جس کو کچھ اٹکا دیں مشکل نہیں۔ ویسا نتیجہ۔ عنہم، اسلام کے قول پر خیال کرنے کے لئے بھی اسباب موجود ہیں اور وہ منجھوت ہیں۔ ان کے ذریعہ ایسے، عنہم، اسلام کی تصدیق ہو سکتی ہے اور اس لئے اقوال و کلام سے نجات اپنی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسری وجہ کا بیان

سچہ اور چارہ و دھیرہ میں یہ ہو سکتی ہے کیونکہ ہر دور نہ ہر زمانہ ایک سو کئی لاکھ کا ساپ بن مانا چاند کا دنگلے ہو جاتا رہا۔ کچھت مانا اور چارہ اور ہر دور کے سرحدوں کا اچھا ہو جاتا دھیرہ یہ ایسے امور ہیں کہ جن کو دلچسپی کر دینے کے لئے حاد و کا حیلہ لگنا نہیں آتا۔

اصل بات یہ ہے کہ ہر ایک ممکن چیز کا بارو کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہے یا نہیں ایسے امور بھی ہیں جن کا تصور باوجود احداث کے اصول سے نہیں ہو سکتا بلکہ سب نیکو عملی طاقت ان میں تاخیر نہ کرے کہ چارہ کی دینی کے ساتھ ساتھ مادی حالت ان پر صرف توجہ ہو جس کا قدر و حال ہے یہی شق و حال ہے کیونکہ کون شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر ایک امر یا روکی طاقت سے اپنے پر ہو سکتا ہے اور اسی علم ہر کے اصول اس باب کے

تو اب دوسری شق صحیح ہوئی یعنی محض ویسے مورد بھی ہیں جن کا دوزخ میں طمسات وغیرہ سے ریزہ نہیں ہو سکتا۔ سو اس سے چاہا لیکن اسلام کی امت کی تصدیق کی صورت بخوبی نکل آئے گی برکت مجلات کے ذریعہ، اور ہر جہت کے لیے جو میں نے جس کا چاہا وغیرہ سے دوزخ میں ہے، بے شمار کامل اور امر سے نوازیہ، اور ان کے مجزوں کے شخصیات کو مل جاتا ہے سو اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ مجزوات کافی عمر کے قواعد کے ساتھ مقابلہ کیا جائے اور اس میں غور کیا جائے کہ ایسا ہے جو مجزوات مکمل سے ہیں کما حد و غیرہ کے ذریعہ ان کا دوزخ پر یہ ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ مگر یقیناً معلوم ہو جائے کہ چارہ وغیرہ کی طاعت سے یہ طاعت ہیں تو کچھ یہ مانا چاہیے کہ یہ مجزوات چارہ اور اگر کسی قسم کا تنگ ہو تو اس کے ریشہ ہونے کے لیے مجزاس کے اور کوئی صورت نہیں کہ اس میں سے کسی بھی سے ساحری کو عام طور پر چیلج، یا ہر کہ تو کم کو میری بہت میں تنگ سے اور یہاں مجزوں کے متعلق جیسو یہ خیال ہے کہ یہ عمر کے قبل سے ہیں تو کچھ سے متعلقہ کرو، جیس حضرت مونی لایا اسلام نے کیا تھا۔ عرض مجزوں سے جو رو عمرہ میں عبادت آمان سے تعمیر ہو سکتی ہے۔

تیسری وجہ کا جواب

جب مجزہ کی حقیقت معلوم ہو جائے اور پھر مجزہ کا مشاہدہ بھی کر لیا جائے تو کسی کے دوس میں یہ خیال نہیں کہ وہ کچھ الگ ہے کہ عرض میں آجی! یہ اور ہم کو مراد کرتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک ولی بادشاہ کے دربار میں کی نوع کو ملے، یا کر کہتے ہیں کہ بادشاہ سے تمہارے کل انتظام میرے سپرد کر دے یہ ہیں تمہاری تحفہ ہیں اور تمہاری ہر قسم کی حرکات و سکنات میرے حکم کی تابع ہوں گی۔ ہم پر سر کی جردی وجہ سے۔ کبھی بات میں میری مخالفت نہ کرنی ہوگی۔ بادشاہ اس کی نظر پر چپ چاپ بیٹھا رہا ہے اور پھر وہ کہتا ہے کہ دے بادشاہ اگر میں اپنے اس تو میں چاہوں اور تو نے مجھے لوح کا سر نہ دیا ہے تو میری تصدیق کے لیے غم اپنے تحت پر سے تیس دھواں اور تیس ہی وقتہ مجزہ بادشاہ نے ایسا ہی کیا۔ اب ہر ایک شخص چاہتا ہے کہ بادشاہ کی عین اس شہت و رغبت سے لوح کو دھو کے میں ڈالتا ہوں ہے۔ بلکہ اس امر کا خیر و مقصد ہے۔ اچھی سے شخص مذکور کو لوح کا سر وار مقروہ کر دیا ہے اور

پادشاہ کا حاسوٹی کی حالت میں شخص مذکور کے کہنے پر سخت پر سے تیس دودھ تھڑ اور دھنڑ ایسا
میں شخص مذکور کے قول کی صداقت پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے اس کے قول کی تائید میں پادشاہ
کا اس طرح پر پانی کبہ دینا کہ میں نے اس کو تمہارا سر وار مقرر کیا ہے۔ اس کی پٹا پار
۱۰ تا ۱۲ ہے۔

ایک طرح جب امیر علیہ السلام نے آدم کو بتایا کہ تم خدا تعالیٰ کی طرف سے تم
کو اس کے احکامات سے متعلق آئے ہیں اور اگر تم کو شک ہے تو اس پر حجت ہے اور حجتوں و کتبوں
ایسے بجز ہیں جو نہ ہی حاکم سے حرج ہیں نہ تم جھوٹے ہوتے ہو۔ اس سے باتوں پر
نہ کا صبر برقرار ہوتا۔

پھر کسی شخص کے دل میں یہ خیال نہیں کہ اس کا اپنے اصل وطن کی طرف سے
مکرم اور بدحوہ ہیں: غنا ہے وہی وہ ہے کہ اس کا اپنے وطن میں پیدا ہوا ہے اس کا
مکرم نہیں کی اور اس کے پیش وہ مغزات و کمزور شیعہ و بدوی پر شک نہیں کیا گیا
خدا تعالیٰ کے حکم سے اس کو دنیا میں دے اور اس کو دنیا سے اس کو دنیا سے اس کو دنیا سے
یہ قوف سے یہ قوف شخص نے بد کہنے کی جرات نہیں کی خدا تعالیٰ معاف اللہ تعالیٰ وہ اس کو دنیا سے
ہے مگر کہا جائے کہ دنیا کرامت حق سے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کرامت کا وجود جاوے
کہ وہ یہ بھی ایک حادق عادت مرے جو اللہ تعالیٰ کے ہوا اور نہ ہی صحت ظاہر نہیں ہو سکتا
ہر یہ جو حشر سے دور کسی کا اس امر میں بظاہر صحت و اضطراب ہے جو کہ مجھ کو اس کو دنیا سے
نا شرط اور کرامت میں کسی جسم کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا نہ کہ کرامت کا مجھ سے نہ سہ
الشیخ پڑے کا شہادہ سکے۔

اگر کہ جائے کہ جو شخص کے ہاتھ پر بھی مجھ سے کا صبر ممکن ہے، انہیں تو اس
کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی حادق عادت مرے جو اللہ تعالیٰ کے ہوا اور نہ ہی صحت ظاہر نہیں ہو سکتا
ہر یہ جو حشر سے دور کسی کا اس امر میں بظاہر صحت و اضطراب ہے جو کہ مجھ کو اس کو دنیا سے
نا شرط اور کرامت میں کسی جسم کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا نہ کہ کرامت کا مجھ سے نہ سہ
الشیخ پڑے کا شہادہ سکے۔

چوتھا باب

پہلی فہر

حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی نبوت کا اثبات

آپ کی نبوت کا اثبات ہمیں میں فرقوں کے مقابلے میں کرنا پڑتا ہے۔ پہلا فرقہ مسیحیوں کا ہے اس فرقہ کے لوگ آنحضرت ﷺ کی نبوت کو صاف غور سے سمجھنا نہیں چاہتے۔ مگر ان کا یہ دھوکا صریحاً بطلان میں ہے کیونکہ جب وہ آپ کو گواہی عرب کے لئے رسولِ حق مانتے ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نبوت کہنا پیغمبر کی شان کے خلاف ہے اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ آپ سے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آپ عالمِ حقائق کی ہدایت کے لئے مبعوث ہوئے ہیں اور آپ نے کسریٰ اور غم کے مختلف زمانوں میں اپنی سیر بھرتی کی تو پھر آپ کی نبوت کو یہ لوگ علیٰ عرب پر محمد و آلہ کے کسی دلائل سے جرات کر رہے ہیں یہ نہایت عجیب حیرات ہے کہ ایک شخص کو رسول بھی تسلیم کیا جائے اور پھر اس کے جھوٹے دلائل سے انکار کیا جائے۔

دوسرا فرقہ یہودیوں کا ہے انہوں نے آپ کی نبوت اور نبوت کے ان کے دل میں یہ بات چھوڑ دی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بعد نبوت کا دور وہ ہیں جس کے لیے بت کر دیا گیا ہے اس ظاہری وجہ سے انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی نبیِ برحق نہیں مانا۔ ان کی تردید میں ہمیں یہ طریقہ مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کی نبوت ثابت کرنے کے لیے آنحضرت ﷺ کی نبوت بھی ثابت ہو جائے۔ نبیِ تکبر و استغناء کی نبوت کا ثبوت بلا قرآن کے اثبات پر موقوف نہ ہو اور ایک دفعہ بحث ہے جس کی تکمیل پہاڑ ایک کا کام نہیں بلکہ فہم و مروتی اور جہاد و دین والوں کا اچھا کام ہے۔ کیونکہ یہ امور مشہورہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ جس کے لئے ہمیں کسی وقت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ ہم اس سے پوچھتے ہیں کہ حضرت موسیٰ نے اپنے عصا کو سب بٹا دینے کا جھوٹا پیش کیا تھا اور حضرت عیسیٰ نے مردے کو زندہ کرنے اور حرم

اور اس سے کئی باروں کو اچھا کر اب اس کی کوہ ہے کہ حضرت سہی نبی رحمت علیہ السلام حضرت عیسیٰ اپنے مہوی و سوت میں جھونے سے۔

ہمارے خیال میں صرف دو امر ہیں جنہوں نے یہودیوں کو اس دور و قلمات میں نرال یا بے آیتان کا یہ قول کہ صحیح تھا ہے نہ یہ بقول یہودی علیہ السلام کا یہ قول کہ حسب تک آیتان از میں میں رہیں گے میرے بعد میں کو نہ چھوڑو اور یہ کہ میں قائم بنیاد ہوں۔ اس یہ امر ہیں جنہوں نے یہودیوں کو اس دھوکے میں ڈال دیا ہے۔

پہلے یہ کہ جواب یہ ہے کہ جس لوگوں نے حج کو مکمل کیا ہے انہوں نے منقذ کے۔ معنی سمجھے ہیں کہ یک حکم صادر کرنا اور بعد میں جب اس میں غلطی نظر آئی تو اس میں ترمیم کر دینی اس کو بالکل ادا کر اس کی جگہ دوسرے حکم سے سمجھ دینا اس قسم کے شیخ کو ہم بھی قبول کرتے ہیں۔ مگر جس شیخ کے حکم فائل ہیں اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک حق صادر کیا جائے اور حکم دینے والے کو معصوم ہو کہ ایک مدت تک اس پر عمل درآمد ہے گا۔ اور پھر اس کی بجائے اور حکم دیا جائے گا مگر جس کو تسلیم کیا گیا ہے اس کو اس بات کی کوئی خبر نہ ہو اور اس کی معاوضہ ہو جائے تو اس کی بجائے دوسرا حکم صادر کیا جائے یہ حال یہیں ہے۔ لہذا اس کی باروں میں لیں یہودیوں۔ مثلاً قاپنے نوکر کو کھڑا ہونے کا امر کرے اور اس کو یہ بھی معلوم ہو کہ اتنی مدت تک اس کا کھڑا رہنا سب ہے پھر پھر اس کو چننے جانے کا میں امر کر دے گا۔ اور نوکر کو چونکہ قیام کی مدت نہیں بتائی گئی اس لئے وہ یہی سمجھے گا کہ بیٹھ کے لئے مجھے کھڑا رہنے کا قاپ ہے مگر یہ ہے۔ اور جب قیام کی مدت گزر گئی اور قاپ نے نوکر کو حکم دیا تو آقا کوئی بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی نہیں کہہ سکتا کہ اس نے پہلے دکر کو بیٹھ کہنے قیام کا حکم دیا تھا اور جب بعد اس کو غلطی معلوم ہوئی تو بیٹھ بیٹھنے کا حکم صادر فرمایا۔ بلکہ ہر کوئی جی سے گا کہ پہلے ہی سے اس کو قیام کی معاوضہ معلوم تھی اور جب وہ گزرتی تو دوسرا حکم صادر کر دیا تو نوکر کو اس کی معاوضہ صرف یہ معلوم کرے کہ نے میں بتائی گئی کہ وہ اس کے امر کی بجائے اس میں کہ اس تک کو شش کرتا ہے۔

احکام شریعت کا اختلاف بھی اسی پر قریں کر لینا چاہئے۔ معنی بعض ایسے حکام ہیں جن کی مدت کسی خاص مصلحت سے بتائی نہیں گئی۔ اور جب ان کی مدت چوری ہو گئی تو ان کو منسوخ کر کے من کی بجائے اور حکام صادر کئے گئے ہیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ حدیثات کی کو پہلے علم کی مدت معصوم تھی بلکہ اس نے بیٹھ کے لئے ان کو معاوضہ کر دیا تھا اور پھر کوئی غلطی

معلوم ہوئی تو ان کی برہمن یا کشتر کرنے کی بجائے اور حکام خود ہی
 کسی ہی کے معوث سوئے ہی اور پہلی شہادت کا شروع نہیں ہوا ورنہ ہی
 ہی کے آئے سے اصول بن یعنی عقائد میں میں قصور و عیبت سے اجتناب فراموشی
 میں سب سب پرستی ہو کر اس کے اصول بن میں نہ پامرویت کا درود ما ہے کسی قسم
 کا حق نہیں واقع ہوتا

خویش قلب یا کسی سال چ کر مکرر بنایا حرام کو طلال بناد فیدہ وغیرہ بالکل
 معمولی ماحول میں جس کو کل میں ہا ہے۔ کے لئے کچھ سے اسباب پیدا ہو گئے تھے اگر کیا
 نہ لیا جاتا تو یہ خدا و دیں پر اثر پڑے کا قہر تھا۔

• یہودیوں نے مہارنہ جل شہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پیشتر
 جس قدر خیر و برکت اسلام میں سے تھی حضرت ابراہیم و حضرت آدم و خیر و برکت سے ہوا
 سب کا ایک ماں ہو کر ان کا زود پر آئے کہ جب ان کو انبارا جائے گا تو حق کا درود بھی
 تسلیم کرتے رہے گا

دوسرے شہکار جو یہ حضرت پر ہے ایک یہ کہ حضرت موسیٰ نے ایسا کیا ہوتا تو
 حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے باوجود پر ان پر سر عزت کا طہور نہ ہوتا۔ یہ تو سخت کا
 تھا۔ ہونا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صحت و دولت کرتا ہے۔ حرم اگر یہی ہوئی تھی
 موسیٰ سے نکار کریں تو عزت اب سوچیں یہ بھی اسی ہے کہ دروازہ کو کھل کر میں نہ
 انکار یہ کہہ درست ہوگا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ایسا تھا۔

اور ایک یہ کہ انھیں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قہر تپ (قوت) سے طاقت
 ان کے مقدمات کا فیصلہ کرنے تھے اگر وہ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قہر تھا ہونا اور ہی
 موسیٰ کے ہمت و رتبہ کا علم ہونا یہودی ان بات کو غصہ سمجھتا تھا آپ کے عقائد میں
 قوت ہی کی اس آقا کو پیش کرتے وہ ان کی بیعت کہتے ہیں کہ جب آپ حضرت موسیٰ
 علیہ السلام کو ہی مقرر کرتے ان کو ابھی کہہ دے ہیں تو پھر آپ کا کوئی ثبوت نہ دے گا
 کیونکہ قوت میں نہیں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قہر تھا ہونا اور ہی
 حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زندگی میں یہودی بھی کہتے تھے کہ ان کے آئینہ دکات کے بعد
 نہ جب اسلام میں نہ دیکھا نہ وہ نہ تھا ہے یہودیوں کے ساتھ طرح طرح کے مقابلے
 کے لئے اور لڑائیاں ہوئیں مگر بھی یہودی عام سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مقابلے میں

بات کو پیش نہیں کیا اگر اس بات کی کوئی اصل ہوتی تو اس سے بڑھ کر وہ ہمہ نوا ہوئی نہ تاحد اور نہ ہمہ اسلام کی نہ ایسے کے لیے اور کوئی ذریعہ نہیں تھا

تیسرا فرقہ اس کو تو اس کا ہے خوارج کے قاتل ہیں مگر مختصر یہ ہے کہ ان کی نوبت کے تھے اس بنا پر مگر یہ کہ قرآن مجید میں ہے۔ اس فرقہ کے مقابلہ میں مجاہدین کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نبوت سے وہ طریق ہیں پہلا طریق قرآن کو مجزہ بہت کرنے کا ہے اور وہ ہے کہ مجزہ نام ہے ایسے خلاف عادت امر کا جو خدا کی کے ساتھ کسی نبی کے ساتھ ہوا ہے اس کے منکرین کے مقابلہ میں فرقہ چہرہ ہوا اور یہ بات قرآن میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ مختصر یہ ہے کہ ان کے ذہن کی چوٹ تھا۔ عرب کے وہ بد پیش کر کے جو نبی دور سے کہ تھا کہ قرآن میرا مجزہ ہے مگر قرآن میں تک یہ فرقہ ان کے مقابلہ میں ایسا صبح و شام کلام بنا کر پیش کر دیا قرآن سے لگا کر لگا کر کفار کو اس امر پر آمادہ کیا اور انہوں نے ایسا سے چوٹی تک زور لگانے میں کوئی دقیقہ نہ دیکھا اور نہ دشت نہ کیا مگر اس کے مقابلہ میں ایک جملہ بھی نہ رہا سکے۔

عربوں میں فصاحت و بلاغت کا یہاں تک بار آورم تھا کہ وہ دیکھ کر ہلکے کے لوگوں کو بھی (کوٹھے) کہتے تھے۔ شب و روز عربی احکا پر داری کی محفیں گرم رہتی تھیں اور اگر کوئی قصیدہ بنا کر اس کے لیے ظہیر کاے کا دوا کرتا تھا تو اس کے مقابلہ میں قصائد کے ذہیر لگ جاتے تھے اور اس کے مقابلہ میں کوئی دقیقہ اٹھانے کا نہ تھا۔

جب اہل عرب کی یہ حالت تھی تو پھر قرآن کے مقابلہ میں باوجود جو بڑی جہتیں تھیں اور کوششوں کے انکار کے اٹھنا اور اس سے عاجز نہ کرنا، دو جنگ ہونا عیاز قرآنی کی روشنی اور بین دلیل ہے۔ فرض عربوں کی فصاحت و بلاغت پھر قرآن کا ان کو مقابلہ کے لیے بلا اور اس کا ترک اٹھنا اور اپنے دین اور مصلحت کی حمایت کے لیے اسلام کی پیروی کی کو ان کا شب و روز مصروف رہتا ہے کیا تھی اور نہ خدا با نہیں ہیں جو حد تو ان تک پہنچ چکی ہیں اور جس میں کسی معصوم سے معصومی شخص کو بھی انہار کی گنجائش نہیں ہے۔

آخر ہم سے کوئی پوچھے کہ قرآن کے مجزہ ہونے کی وجہ کیا ہے تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ قرآن پکھو ایسی دلربا نزاکت اور فصاحت پر مشتمل ہے جو اس کا ہر لفظ ہر کلمہ ایسی خوبصورتی کو لیے ہوئے ہے کہ بڑے بڑے طویل فقرہ اور معتدلف فقرے کے حکم اس سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے کلمات کی ترتیب اور اس کے مصائب کا تناسب پکھو ایسی حیرت انگیز ہے کہ اس کا ہر لفظ اپنے جہاں سے اہل عرب کے سر پر آتا ہے اور انہیں ہر لفظ کو اپنا گرویدہ بنادیا

ہے اور اگرچہ میں جس سے لکھیں بدقسمتی کے باعث دولت اس سے شرف ہے۔ سو کے مگر
 "نہ کی فصاحت و بلاغت سے کسی کو بھی انکار نہیں تھا۔ جیسا کہ مملکت عرب میں زبان سے
 کہہ سکی فصاحت و بلاغت طاقت شریہ سے خارج ہے۔ اگرچہ بعض نے اس کے مقابلہ
 میں قلم اٹھایا مگر کلام پیکا اور حالی اور لطف ہوتا۔ اور اس کی نعمت ہے۔ چہ نسبت خاک
 ابدہ مپاک، و کہنیا لکھنیا مبالغہ ہے۔ چنانچہ مسلمان کہہ بے اس کے مقابلہ میں
 جہاں تباہیوں سے فارورنگ کر تیار کیے سے۔ اس کا پیکا پن اور بے لطف ہونا یا اس سے
 ذہنکات یہ ہیں۔ "فیسول زما ذاکم ما لفیل" "ذاب" و "غور طوہ"
 طوہ۔ اگرچہ اس بحث نے ان نکلمات میں قرآن کے طر و حکم ہوا ہے میں کوئی دیند
 نہیں رکھتا۔ ہم اگر اس کا قرآن کی کسی آیت کے ساتھ مقابلہ کیا جائے تو دونوں میں
 میں اتنا کلا ق نظر آئے گا

اگر کتاب کے کوئی حصہ ہے کہ مملکت عرب و جنگ و جدل و غیرہ میں مشہور ہو ہے اور
 معروفیت کے وجہ سے ان کے مقابلے میں اس قسم کا کام نہ جائے گی اور صحت میں ہو۔ اور
 اور وہ اس مملکت طرف توجہ کرتے تو جتنا اس جیسے کئی کام بنا لیتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر
 ایک شخص کا غائب ہے کہ بہت قسموں میں صریح طور سے مصائب اور تکالیف برداشت کرے
 کے بہت قسم میں ہے کہ جب قرآن سے بعد ہی کے طور پر اہل عرب کو اپنے مقابلہ میں پیدا
 تھا۔ اہل عرب میں کہ اس جیسی کوئی کتاب نہ ملے تاکہ ہمیشہ کے لیے جھگڑا ختم ہو جا
 تا۔ خاص کر جب مسئلہ عرب کی طرف سے اہل عرب پر صریح صریح کے علم و حکم ہوتے تھے
 رات کو اور میں کوئی باوجود غائب نہیں۔ ان کو توجہ کیا گیا۔ طرح طرح کی حوس، پر جن میں واقع
 ہو گئی تو اس وقت ان کو صراحت اس امر کی طرف توجہ کرتی چاہیے تھی

جس ثابت ہو کہ انہوں نے اپنی صرف اس وجہ سے ایسا کرنے میں کوئی کسر پائی
 ہے جو یہ بھی ہے کہ قرآن کا کام دیکھ کر جنگ پر آمادہ ہو گئے تھے۔ اور اگر تھوڑی سی
 لئے اس کو تیسرے بھی کر یا جائے تو بھی غار و دعا ثابت ہے کیونکہ باوجود قدرت کے قرآن
 کے مقابلہ میں ان کا نہ کسی کی مدد بخود کی طاقت کے مانع ہوئے کے اور یا ہو سکتی ہے
 اور سب سے بڑا بھاری تجویز ہے کہ ایک چیز ہو خود اس کے ممکن ہو تو ہوئے کے ایک
 دی بھاری جماعت سے وقرآن پر ہو۔ ہو۔

کون ہیں جانتا کہ اگر کوئی کیوں کہے کہ میری صداقت کی ضمانت ہے۔ ہے کہ

میں اپنی انگلی کو حرکت دینا ہوں در وقت تم اپنی انگلیوں کو حرکت نہیں دے سکو گئے حالانکہ دوسرے وقتوں میں سے ہر ایک پر یہ کام کر سکتے ہیں اور جب تمہارا تو ایسا ہی ہوا۔ یعنی اس کی نئے اپنی انگلی کو حرکت دے دینی اور دوسرے لوگ سہوے ملنے تو کیا سبک بھڑا ہیں یہ بچے ضرور دیکھا جائے گا۔

دوسرے طریقہ مختصر ص ۱۳۲ کی نبوت کے اثبات کا یہ ہے کہ طواغیر قرآن کے در بھی کئی ایک حیرت انگیز سحرا۔ کا آپ کے ہاتھ ظہور ہوا۔ مثلاً شوق ص ۱۳۲ آپ کی انگلیوں سے پانی کا پھوٹ پڑنا آپ کے ہاتھ میں سحر یوں کا نتیجہ تھوڑے عرصہ کا بہت ہو جانا۔ وغیرہ میرا یہاں سے اسور ہیں جو آپ کی نبوت پر شاہد ہیں۔

اگرچہ ان اسور میں سے ایک ایک امر حد تو اتنا کہ انکے ہاتھ میں سحر کی جھوٹی حد ہواں حد کو پہنچ چکی ہے۔ جس سے ان میں کسی قسم کا شک و شبہ قی نہیں رہتا ان کی حد ایسی ہے جیسے حضرت علی کی شجاعت اور عامر علی کی سخاوت کے قراقرض کی شکل میں۔ ہمارے حد کو پہنچے۔ مگر ان کی بحدی تعداد میں حد کو پہنچ چکی ہے اور یہی وجہ سے حضرت علی کی شجاعت اور عامر علی کی سخاوت سب مثل مانی جاتی ہے اگرچہ انی اہل ان کہے کہ میرے نزدیک یہ سورہ بخاطر فریبت اور نہ بخاطر جھوٹی تعداد کے حد تو اتنا پہنچے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسی طرح ایک بیوی تم کو کہہ سکتا ہے کہ میرے نزدیک سحر است عیسوی۔ بخاطر فریبت اور نہ بخاطر جھوٹی تعداد کے حد تو اتنا پہنچے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جب تک کسی شخص کو کوئی کوئی کے ساتھ میل جول کا وقت نہ ہے۔ جس لوگوں کے نزدیک ایک بات حد کو پہنچ چکی ہے ان کو ان کا کامل حاصل نہیں ہوتا۔ اگر رضائی مسلمانوں کے ساتھ ملافت کریں۔ اور پھر ان و جرات محمدیہ کا بونا معلوم ہوتا ہے شک مسلمانوں پر حرام آسکتا ہے۔ جس سے وہ کسی عید و عرس میں نہ گئے۔

دوسرا باب

اس امر کے بیان میں کہ جس امور کو شرع نے ہیج کیا ہے۔ اس کی تحدیق واجب ہے اس باب میں ایک محدث اور دو شخص ہیں۔

مقدمہ

ایسے امور جو کہ در معلوم ہیں جو سنت نبویؐ سے منقسم ہو سکتے ہیں

(۱) جو محض عقل کے ذریعہ معلوم ہو سکتے ہیں

(۲) جو صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں۔

(۳) جو ان دونوں کے ذریعہ معلوم کئے جاسکتے ہیں۔

پہلی قسم کی مثالیں یہ ہیں کہ دلت کاظم خدا کا جو اس کا مذہب کا علم اور اس کا ارادہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ جب تک ان کا ثبوت نہ ہو شرع کا لازم کرنا ناممکن ہے کیونکہ شرع کا اثبات کا طریقہ کے اثبات پر موقوف ہے جو چیزیں کا نفسی سے خارج نہ ہوں مثلاً یہ ان کا ثبات کا نفسی نہ یا شرع سے جس کا اثبات کا نفسی نہ موقوف ہے جو چیزیں ہو سکتا۔

جو امور صرف شرعی سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ امور ہیں جو خود بھی ممکن الوقوع ہوں اور ان کی بھی ممکن الوقوع کا علم ہو تو ان کی بھی ممکن الوقوع ہوں انہی اسلام کے میرے حاصل بھی ہو سکتا مثلاً مشر و شر ثواب و عتاب سنت اور ماہ عذاب قہر پسر اظہار و غیرہ یہ ایسے امور ہیں ان کا ظاہر ہونا ممکن نہیں ہے۔ اور جو ان دونوں سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ ہیں جو ہماری سمجھ میں بھی آ سکتے ہیں اور یہ کہ کے مائل سے ایزد علی و علی کے کلام کے اثبات سے حادث ہوں۔ مثلاً روایت کا کہ وہ تو تمام جوہر و حقیقت کے پیدائش سے کسی چیز کا شکی نہ ہو، وغیرہ، وغیرہ۔ جب شرع اسے امور کو بن کر سے تو ان عقل ان کو چہ نہ سمجھے اور ان کا ثبوت بھی مخصوص نصیب ہے۔ ہو سکتی تحدیق بھی طور پر واجب ہوتی ہے کیونکہ جیسے مخصوص قطع سے ثابت شدہ امور تو ان کی تحدیق بھی طور پر واجب ہوتی ہے کیونکہ جیسے مخصوص قطع سے ثابت شدہ امور تو ان کی تحدیق واجب ہوتی ہے۔

ہوتی ہے فرق صرف یہ ہے کہ وہ اللہ کی قدرت پر و بھرتی کی ہوتی ہے اور مومن اللہ کی
اس کی قدرت پر و بھرتی ہے۔ آگے بڑھتی ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جن لوگوں نے دنیا
کے اپنے اعمال کے حاق ہونے کا قول کیا تھا۔ قرآن میں ہے اس کا انکار کیا تھا اور سب
نے اس کی تردید محض خدا کے اس قول مخالفی ٹھٹھ کی تھی۔ حالانکہ کل
فی کاغذ عام ہے جس میں تخصیص کا احتمال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحابہ کا یہ فتاد کہ
خدا ہی ہر ایک چیز کا خالق ہے۔ نص قطعی پر مبنی تھا کیونکہ بعد میں اگرچہ یہ مسئلہ عقلی طور پر پیش
ہو گیا ہے۔ مگر اس وقت قطعی تھا اور اگر بظاہر عقل ان کو کماں سمجھے تو بہن خصوص سے اس
دور کا ثبوت ہوتا ہے۔ حتیٰ التوضیح ان میں تاویل کی جاوے۔ کیونکہ یہ بات غیر ممکن ہے کہ
نصوص ایسے اسود پر مشتمل ہے جو عقل کے سرینہ مخالف ہوں۔ چنانچہ اسی بناء پر ہم کہتے ہیں
کہ اکثر ایسی احادیث جن میں خدا تعالیٰ کو ممکنات کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ صحیح
فہم ہیں اور جو صحیح ہیں ان میں تاویل کی گنجائش ہے۔ سو اگر اس اسود میں سے کبھی
اس میں عقل کو توقف ہو یعنی اس کو نہ محال کہہ سکتے ہیں نہ جاحظ پیر بھی اس کی قدرت پر
ضروری ہوتی ہے اور اس قدرت پر کے درجہ کے لیے صرف یہ بات کافی ہے کہ عقل اس
کو محال نہیں سمجھتی۔

پہلی فصل

حشر۔ عذاب قبر۔ سوال منکر و نکیر۔ ایک مرتبہ۔ سیرت۔

حشر حشر کے معنی ہیں مخلوق کو دوبارہ پیدا کرنا۔ بہت سی نصوص فقہیہ سے اس کا ثبوت
ملتا ہے اور یہ نص یہ ممکن بھی ہے۔ کیونکہ پہلے ایک دھڑا اس کی پیدائش ہو چکی ہے اور اس
کی تلافی اور جملگی پیدائش میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تو جب خدا کی اس کی ابتدائی پیدائش
پر قدرت مسلم ہے تو اس کے اعادہ پر وہ بھرتی ہوتی قادر ہوگا۔ چنانچہ خدا کا قول ہے قل
نفسھما اللہی انشاءھما اؤن مرثا اس بات کو ثابت کر رہا ہے تاکہ کہا جائے کہ اعادہ سے
کیا مراد ہے آیہ جماد اور اراضی و فلول۔ ایک اللہ مدوم ہو کر از سر نو پیدا ہوتے ہیں
یا تو صرف اراضی ہی کو مراض ہوتی ہے اور اعادہ کے وقت صرف اراضی ہی کا اعادہ
ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں ممکن ہیں اور ان میں سے کسی ایک کی نہیں

شریعت سے ثابت نہیں ایک اور صورت بھی ہے وہ یہ کہ انسان میں سے
روغن ہلکا ہو غریب ترکیب اور مہیات وغیرہ عرضی وقت موت معدوم ہو جائیں
اور اس کا جسم کسی صورت میں باقی رہے اور جب اس کے بعد دے کا وقت آئے (اور جسم
جو پہلے موجود تھا) تو قیامت میں اعرض کی مٹھیں از سر نو پیدا کر کے بدن کبھی کبھی کر ہی
سکتا ہے۔

امثال کا لفظ اس لیے آیا ہے کہ عام سے نزدیک آنا یا معدوم ہونے اور ان
کی بجائے ان کی مٹھیں آتی رہتی ہیں۔ اب یہ نہیں واقعی جسمانی حالت کے اعتبار سے
وہی انسان ہے اب اعرض کے باعتبار یہ اپنی شکل ہے۔ مگر انسان صرف اپنے جسم کے
باعتبار نفس سے نہ اعرض کے لحاظ سے وراعدہ کے لیے شے کے اعرض کا اعداد
ضروری نہیں ہمارے یہ تقریر صرف اس خیال پر مبنی ہے جو ہمیں لوگوں کے لوں میں آیا
ہوا ہے وہ یہ کہ اعرض کا بعد وراثہ دل ہے۔ ان ذیل خیال، لکن بعید ہے ورنہ اگرچہ اس
کی ضرورت پر بہت سے دلائل ہم قائم کر سکتے ہیں مگر غرض اختصار ان کو نظر انداز
کیا جاتا ہے

اعادے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ جسم و اعرض دو کو کوٹ کر دو حصوں میں
دو حصوں سے سرے سے جدا کیے جائیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ پھر اسے اتار دے کیونکہ کبھی
کبھی اعرض میں پہلی چیز کا بعد وراثہ نہ ہو بلکہ اگرچہ ایک چیز نیست و نہ ہو مگر
تو اس کے وراثہ نہ ہونے کے کیا معنی اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم کی دو قسمیں
ہیں ایک یہ کہ جس سے پہلے موجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو جیسے معدوم کی دو قسمیں ہیں
ایک یہ کہ جس سے پہلے موجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ معدوم کی دو قسمیں ایسی ملتی
ہیں کہ کوئی بھی افکار نہیں کر سکتا۔ تو اب اس سے کہ یہ معنی ہیں کہ معدوم جس سے پہلے وجود
آچکا ہے۔ اس کی بجائے وراثہ یا جائے۔ اور شکیہ کے یہ معنی ہیں کہ معدوم جس سے پہلے
وجود نہیں تھا۔ اس کی بجائے وراثہ یا جائے۔ ہم نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب حیات و قیامت
میں کسی قدر وضاحت سے بیان کیا ہے۔ نیز اس کتاب میں ہم نے اعداد کا ثبوت غلط
کے اس اصول کی بنا پر بھی کیا ہے کہ جس مادہ جو غیر تجلیہ ہے جس سے سرے کے بعد آتی
وہ ہے کیونکہ اب اعداد کے یہ معنی ہوں گے انفس مادہ کو پہلے کی طرح تو قلب مصری
پر اعداد صحت سے اور بدل خواہ

وہی ہو یا اس کی شکل۔ سو یہ کوئی محال امر نہیں کیونکہ جس ذرہ پرست نے عمان حکومت اس کے ہاتھ میں ہے۔ اب اس کی طاقتوں میں مطلق فرق نہیں آیا۔ وہاں تو صرف ارادے کی دیر ہے۔

اگرچہ ہمارا اعتقاد یہ نہیں مگر اس سے بہتر طریق تلاش کی تردید کے لئے ضروری نظر نہیں آتا۔

عذاب قبر عذاب قبر پر بہت سی قطعی دعویٰ دلائل میں اور آنحضرت ﷺ اور آپ کے اصحاب کا اپنی دعاؤں میں عذاب قبر سے پناہ مانگنا تو اس کو کج چکا ہے اور عام طور پر کتب حدیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک روز دو قبروں سے گزرے تو فرمایا کہ ان میں کی مردوں کو عذاب ہو رہا ہے۔ خدا صلی کا یہ قول بھی عذاب قبر کو ثابت کر رہا ہے۔ وحاشا ہاں قبر غبون منوۃ الفدھاب الخا رب یفسو منون علیہا عذاباً و عذاباً

اس کے علاوہ یہ فی نفسہ ممکن ہے تو پھر اس پر ایمان لانا واجب ہوگا معتزلہ اس سے منکر ہیں۔ اور وجہ یہ یہاں کرتے ہیں کہ ہم میت کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور اس کے بدن پر عذاب کی کوئی علامت محسوس نہیں ہوتی۔ اگر اس کو عذاب دیا جاتا تو اس کے بدن میں کسی قسم کی جنبش یا کوئی اور علامت دیکھنے میں آتی۔ نہ لٹی آدمیوں کو درد سے بچاؤ کرکھا جاتے ہیں اور ان کو ہاتھ بنا لیتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دکھائی تو صرف میت کا جسم دیا ہے اور عذاب کا احساس کلب یا کسی باطنی کیفیت کو دیا ہے تو معلوم ہوا کہ عذاب کے لئے بدن پر کسی علامت کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔

آدی عالم روبا میں بھس لوکات نہایت ندرتہ کیفیات سے محفوظ ہوتا اور بعض لوکات اس کو اشم شیعہ لاحق ہوتا ہے اور یہ دونوں حالتیں بیداری کی حالتوں سے کسی طرح کم نہیں ہوتیں مگر دیکھنے والے کو وہ بالکل بے حس و حرکت دکھائی دیتا ہے۔ اور اس کے بدن پر غم اخوش کی کوئی علامت محسوس نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر وہ شخص بیدار ہو کر کسی ایسے آدمی کے آگے عالم روبا کی کیفیتوں کا ذکر کرے تو کہے کہ میں نے آتی خواب میں فلاں فلاں چیز دیکھی ہے جس کو سوائے کالجی اتفاق نہ ہوا ہو تو وہ جو اس کا انکار کر دے گا وہ ایک لمحہ کے لیے بھی اسے تسلیم نہیں کرے گا کھن اس بنا پر کہ اس کے بدن پر کوئی

کرتے جس کے، ایمانی نے تاقول اور زمین کو پیدا کی ہے تو اس مسوں تاقول پر اس کے قاروے کی صفت انکار کرنے کی ان کو جرات نہ ہوگی۔

تب دریا بہہ دیکھئے کہ جس چرخ نام پر یہ ٹوٹ ٹکڑیاں اور میت کے سواں و جواب سے انکار نہ بیٹھتے ہیں۔ اگر وہ صحیح ہو تو انہیں کے قیام قطرہ نمی سے پیدا نہیں کی نسبت بھی ان کو صاف انکار کرنا پڑے گا۔ کیونکہ ایک قطرہ ارادہ نمی نہ پاک قطرہ موت نے دم میں کرنے سے ایسی عجیب و غریب شکل کا پیکر جس طرح پیدا ہوتا ہے۔ کہ ظاہر اور کیا حقیقت اس دونوں کے لحاظ سے قطرے اور نہانی میں کوئی غائب نظر نہیں آتا مگر چونکہ یہ تیار اور درمیان کا مشاہدہ ہے اس لیے اس سے یہ لوگ انکار نہیں کرتے تو پھر کسی چیز سے انکار کر جہنم جس کے بحال ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو گا اس کے حوالہ دیا اور دیکھا اور درمیان کے مشاہدہ موجود ہیں۔ علی وجہ ضروری دیکھیں یہ ممکن ہوا اور کیا ہے میرزا ان بھی حق ہے کیونکہ ملا دوس کے ٹکڑے ہونے کے اس کا حق ہے بہت سی قطعی اور یقینی نسوس سے ثابت ہے تو میرزا کی پر بھی ایمان لانا واجب ہے۔

اس جگہ ایک اعتراض درمیان ہو سکتا ہے۔ یہ کہ جہیز (توق) کے حق ہونے کے لیے یہ معنی ہیں کہ اس پر لوگوں کے ملک و ممالک تو بنے چائیں گے اور اقلان عرض میں جو حدود ہو چکے ہیں اور جو چیزیں مستحکم ہو جائیں گی تو کوئی وجہ نہیں ہے اگر یہ کہو کہ ان کو دوبارہ میرزاں میں پیدا کرنے تو بالکل ناممکن ہے اس لیے کہ اولیٰ تو حرام کا اعادہ بحال ہے دوم مثل انہیں کے ہاتھ کی حرکت جو اس کے ہاتھ نے تابع ہے اگر میرزاں میں پیدا کی گئی اور میرزاں متحرک ہوئی تو وہ ہر سب میرزاں کی حرکت شمار ہوگی۔ شائد اس کے ہاتھ کی۔ اگر وہ اس کی رتی تو حرکت بھی اس کے ساتھ ہونے کے ساتھ فنا ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کا ہوا جسم متحرک پر موقوف ہے نیز اس طریق سے نما ہوں کا اندر رہا کا شکل ہو جائے گا۔ کیونکہ اکثر دفعہ انسان کے من کے یک چوہنے سے جسے کی حرمت گناہ کے لحاظ سے پانی تمام بدن کی حرکت سے کہوں گے نکل جاتی ہے اور میرزاں کے نمک و کے عادت کا باعث حرکتوں کی قلت اور کثرت ہوگی۔ حروں کے مراتب اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علی علیہ السلام سے بھی یہی سوال کیا تھا۔ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ صرف ایمان ہی نہیں تو لے جائیں گے بلکہ وہ مجھے تو بے چارے ہیں۔ اس پر فرمائیے (جس کو کرنا کا معنی ہوا جائے) لوگوں کے نیک اعمال نہ تھے۔ رہتے ہیں۔ وہ احیاء کے قیل

جل سکے۔ جب ہو مگر ایسا ہوتا کہ سن سے تو بلی صراط پر چلنا بطریقِ لدنی ممکن ہونا چاہیے
کیونکہ وہ سوا کی نسبت زیادہ مضبوط ہوگا۔

دوسری فصل

اگرچہ علم کلام میں بعض ایسے امور بھی بیان کیے گئے ہیں۔ جن کو اس علم سے جدا اس تحقیق نہیں۔ مگر ہم نے اس کو ترک کرنا بہتر سمجھا ہے کیونکہ علم کلام میں اس مسئلوں کا ذکر نہ سب ہے۔ جن پر بحث اعتقاد کا دارومدار ہو اور جن کے متعلق عقائد نہ رکھنے سے مسائل اعتقاد میں یکہ نمایاں فرق پڑ جائے۔ ایسے امور کے متعلق بحث کرنا کہ اول فہم کا ذہن میں اثر ضروری نہ ہو اور اگر وہ میں بھی جائز نہیں تو ان کو قبول نہ کرے اور ان پر اعتقاد نہ رکھنے سے کبھی فہم کا کوئی نقص نہ ہو۔ حقائق امور سے بحث نہ ہے۔ جس کی بدولت علم کلام کے لیے جس کا اصطلاحی اعتبار ہے۔ ضروری نہیں۔ جس قسم کے مسائل میں مضمون پر منحصر ہیں عقلی۔ فطری۔ نقلی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا قدرت مندوں اور باہر متناقص اشیاء کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے یا نہیں اور کی قدرت کے لیے فعل کے ساتھ بھی متعلق ہونا جائز ہے چونکہ قدرت سے مبالغہ ہو۔ وغیرہ وغیرہ اور عقلی جیسے اس امر کی نسبت بحث نہ کرنا نہ فرق سے کیا سہتی ہیں۔ تو جس۔ خدا ان ایمان ان غلطوں کے کیا سہتی ہیں وغیرہ وغیرہ اور فطری جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ مرالمعروفہ وکی من المکر کہ اور کس صورت میں واجب ہے۔ تو کی قیودیت کی کیا شرائط ہیں وغیرہ وغیرہ ان پر قسموں کے مسائل میں سے جس قسم کے مسائل پر دین کا توقف نہیں ہے۔ بلکہ جن پر ایمان کا رونا رہتا ہے وہ ہیں اور جس وجہ کی انت کی نسبت تمام شہاد کو راجع کرنا واجب کہ پیسے باب میں ہم بیان کرتے ہیں۔ اس کی معقول کی صورت تمام مضمون کو چنے اپنے دل سے دور کرنا جیسا کہ دوسرے باب میں اس کا بیان ہو چکا ہے یہ اعتقاد رکھنا کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں جیسا کہ تیسرے باب میں ہم بیان کرتے ہیں۔ حضرت علیؑ کو فی برحق مانا دہن کے بیان کردہ احکام جیسا کہ چوتھے باب میں ہم اس کو مفصل بیان کرتے ہیں۔

پس یہ ہیں وہ مسائل جن پر دین کا دارومدار ہے اور جو مسائل ان کے علاوہ

ہیں۔ انکار میں ہی کیاں ضروری نہیں ہے مگر تاہم سمجھنا۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دورہ
 بائیں قسموں میں سے ہر ایک قسم کا ایک ایک مسئلہ بیان کر دینے کے لیے آپ کو کیا ضرورت
 و صاحب سے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کے مسائل علم سے کوئی حکم سے کوئی حقیق
 نہیں رہتے

مسئلہ حقیقیہ

ایک شخص قتل کر دیا گیا ہے کیا اس کی نسبت یہ کہا درست ہے کہ یہ اپنی اہم
 مقررہ اپنا ہے اور اگر سے قتل نہ کیا جاتا تو حاکم کی وقت میں کی اور وہی سے اس کا مرنہ
 ضرور ہی تھا۔ اس میں اختلاف ہے۔ اب یہ مسئلہ ہے جس نے اسے مانتا ہے پر یہ
 ان کا واقعہ نہیں ہے مگر ہر اس مسئلہ کی نسبت آپ پر مختلف کہنا چاہتے ہیں۔

یہ کہ جوئی دو چیزیں دو صورتوں سے ہر صورتوں کی یا ان میں کوئی عام
 قسم کا ربط اور ترمیم ہو گیا ہیں۔ سو اس قسم کی دو چیزیں ان میں یا کسی کوئی رابطہ ہو گا کہ
 میں سے ایک بنا کر جائے تو ایک ہی کی سے دوسرے کی لازم نہیں ہے۔ اگر دونوں فی الواقع
 نہیں تو بھی اب کی بنا دوسرے کی فنا کو مستلزم نہ ہو گی۔ مثلاً دو چیزیں ایسے ہیں جن میں
 میں، ہم کوئی ربط نہیں۔ سو اگر وہ دونوں ضرورتوں میں اور وہی کے سرے سے ہم قطع نظر
 نہیں تو کسی سے نہ ملتی وقت کا یہ چلتا ہے اور اس کی بنا کسی کا اسی زیادہ کی وقت ہر
 کسب کر بھی ان قسم کی دو چیزیں ہیں۔ سو اگر ہم زیادہ کی وقت سے قطع نظر میں تو اس کے
 کسب کا عدم لازم نہیں آتا۔ اور اگر کسب واقع ہو تو کسی سے دیکھ کے سرے کا یہ نہیں چلتا
 اور جس دو چیزوں میں، ہم کسی قسم کا ربط اور وہی نہیں قسموں پر متقسم ہیں۔ پہلی قسم
 سے کہ ان میں تضاد و اختلاف ہو بھی ان میں سے ہر ایک کا وجود ہوتا دوسرے میں نہیں
 ہو۔ مثلاً ہمیں وہاں ہر وقت تحت اس قسم ہر ایک دو چیزوں میں سے ایک چیز کا تحقق ہونا چاہی
 ہو، دوسری چیز کے تحقق ہونے یا نہ ہونے کو مستلزم ہوتا ہے دوسری قسم میں اس قسم کی
 چیزیں متعلق ہیں جن میں تضاد و اختلاف کا نہ ہونا ممکن میں سے ایک کے لئے ہے جب
 دوسرے کے عدم کا وجود حاصل ہو جسے شرط لازم و شرط لازم کی شرط کی بھی مستلزم ہو
 تا ہے۔ مثلاً اس کے عام ہونے کے لئے نہ ہو گا اور اس کے رادے کے لئے نہ ہو
 ہونا شرط ہے تو ہر ایک کی فنا سے علم کی فنا اور ہم کی فنا سے اس کے ہونا کا لازم ضروری

ہوگا تیسری قسم جس میں مرد و عورت کا طلاق ہو۔ اور چوتھی قسم جس میں عورت کے لیے صرف ایک ہی صحت و قوت کی غی سے طلاق کی گئی ہو اور چوتھی قسم جس میں مرد کے لیے ایک ہی صحت کی غی سے ایک صحت کی غی سے اس کی ہی لازم نہ آئے گی۔ بلکہ اس کی غی سے لیے تمام حالتوں کی غی ضروری ہوگی۔

جب یہ بات آپ نے سمجھ لی تو ہم مسند خوارق کی طرف رجوع کیا۔ یہ مسند خوارق درمیان دو چیزوں پر مشتمل ہیں۔ اول موت۔ جس کے معنی ہیں تاروں و دھڑ سے آزاد ہونا۔ چنانچہ کہ بلاک کر دیا۔ یہ فعل کی غی سے طلاق میں آتا ہے مثلاً: مات کے ساتھ اور آئندہ قتل کی حالتیں متوال کے تحت، تاکہ دوسرے سے صحت و قوت ان کے ساتھ ایک اور چیز بھی آسکتی ہے۔ چنانچہ موت سے تعبیر کی جاتی ہے۔ ہوا کر موت اور قتل جس کے معنی اور چیزیں ہو چکے ہیں۔ کے درمیان کسی قسم کا طلاق نہ ہو تو ایک کی غی سے دوسرے کی غی لازم نہ آئے گی۔ اور اگر موت کی علت ہو اور یہ بھی ہاں لیا جائے کہ موت کی علت صرف قتل سے قتل کی غی سے موت کی غی ضرور لازم آئے گی۔ مگر اس میں جب لوگ متفق ہیں کہ قتل کے ہواے اور بھی نکلا جائے، دیا جائے اور باطنی اسباب موت کی صحتیں ہیں وہ جب تک قتل کی غی کے ساتھ باقی عورت کی غی نہ ہو تو اس کے لیے صرف قتل کی غی سے موت کی غی لازم نہ آئے گی۔ یہ جو چھ باتیں یہاں تقسیمہ کو دیا گیا ہیں صرف سرری فکر سے کام لیا کر ہے۔ اب ہم اس مسئلہ کی صحت پر غور کرتے ہیں۔

اہل علم و اہل عمل میں سے جن لوگوں کا یہ عقاد ہے کہ قتل کی صحت صرف خدا ہے اور مخلوق میں سے کوئی چیز ایک دوسری کی صحت نہیں۔ اس کے ذریعہ ایک کسی چیز ہوگی جس کو اور قتل و خدا تعالیٰ سے حقیقی طور پر جمع کر دیا جائے تو اور قتل کی غی سے موت کی غی ضروری نہیں اور حقیقی بات بھی ہے اور چنانچہ لوگوں کا یہ عقاد ہے کہ قتل موت کی صحت ہے کیونکہ طلاق میں قتل سے حلال کوئی حد موت کی غی نہیں دلی گئی۔ اس کے نزدیک اگر اس وقت قتل کا وجود نہ ہو اور اس کے ہواے اور کوئی علت بھی نہ ہو تو تو یقیناً موت بھی نہ ہوگی۔ قتل کے ایک دوسرے کی علت معلوم ہواے کی نسبت جو اس لوگوں کا عقاد ہے اور درست ہو یہ بھی یقیناً معلوم ہو جائے کہ موت کی علت صرف قتل ہی نہیں قتل کے عدم فرض کر کے کہ علت پہلے ہی سے مفقوت میں تو نہ کیا عقاد درست ہے مگر ہم اس مسئلہ کو اس حالات پر غور کریں۔ چاہے جس پہلے بیان لیا جا چکا ہے کہ قتل قتل کی قتل

عام و وسیع ہے اور اس کے ہر مخلوق کے لیے اور کوئی علت نہیں ہے۔ اس قانون پر فکر
عمیق نظر آنے لگتا ہے تو اس بات کا بخوبی پتہ چلتا ہے کہ یہ شخص اپنی اصل مقررہ و پرستارے
نکدہ اجل وقت کا نام ہے جس میں خدا تعالیٰ سے اس کا مزا مقرر فرمایا ہے۔ خواہ اس وقت
اس کی گردن کاٹا جائے یا محفوظ ہو یا سو ف ہو یا زود یا دیر یا اس کی کوئی چیز بھی نہ ہو۔ یہی قسم کے
سبب امور ہمارے مزید انتہائی تے قابل سے ہیں جسے خدائی کے مشول ہونے کے
وقت میں برسرِ راجہ تو اس کو انتہائی امر کھجوتہ ہے۔ ہمارے ہر ایک قلم بھی اس قلم سے
ہے۔

مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ایمان میں کی پیشی جہتی ممکن ہے یا نہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے۔ اس اختلاف کا خفاء بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ خدا ایمان کے حقیقی لوگوں سے نہیں کہتے۔ اس لفظ کے معنی حقیقی ہیں (۱) بیشاں جو کسی کوئی نیکل سے حاصل ہو (۲) عین جو نظریہ منجھور ہو (۳) عین و راس کے مطابق نیکل کرنا۔ خدا ایمان کے پہلے حقیقی پر ہو جو بے کی سے ہیں ہے کہ اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کی توحید کا اثر و مدد ہو کسی دلیل کے حاصل ہو و پھر وہ سرگیا ہوتا ہم سے یہی نہیں کہے کہ یہ حالت ایمان سرور ہے۔ دوسرے حقیقی پر ہیں کے احاطہ کی یہ دلیل ہے کہ اکثر اہل عرب آنحضرت ﷺ پر شک آپ کے احسان اور آپ کا جہتی کی مرکز کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں۔ سبوں نے توحید پر ہی قسم کے اول آپ سے طلب نہیں کیے اور اس وقت آنحضرت ﷺ مومن ہی سمجھے رہے ہیں حد قولی نے اپنے اس قول و ما لب یفتو میں لٹا میں یہیں آیا کہ ایمان میں اس قسم کی تبدیلی شریعہ ہے اور اس قسم کی نہیں۔ عمل پر اس کے احاطہ کی دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ قول لا یزنی امرای وہم مومن! حسن ہوئی۔ نیز آپ یہ قول سے بھی اس کا ثبوت دیتے۔ الا بھماں بصغة و سبعون بابا اور هذا صاطة الادی عن المطریق

جب عطر ہمارے بدن میں معلق ہے تو آپ کے دامن میں ہر لمحے توبہ اور غفلت سے پہلے معلق ہر لمحہ پہلے جائیں تو اس معلق کے خلاف سے ایمان میں کمی و مشی نہیں ہے کسی یہ کہ جب انسان کو کسی چیز کا کافور ہو جائے تو پھر اس میں کمی و بیشی کی مطلق گنجائش نہیں رہتی اور اگر کافور ہو جائے تو یقیناً اس میں نہ کافور و بیشی ہی نہ ہوگی یہ کہ بعض کافور کافور ہوتا شرط ہے۔ ہاں اگر مادہ کی صورت اور اطمینان ہو تو بیشک ایسا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر ایک چیز میں صرف ایک دامن سے

معلوم ہوا اور جب پھر اس پر بہت سی دلیلیں کاہر کی جائیں تو ضرور اس یقینی میں وہ نہ حس اور روشنی آجانی سے جو صرف پہلے دلیل سے نہیں حاصل ہوا تھا۔

دراگر ایسا ہی سے مراد عقیدتی تقلید ہی تو اس میں کی بیش ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ہم مشاہدہ کے طور پر کہتے ہیں کہ یہودی اور نصرانی اور مسلمان اور غیر انھوں کی اندرونی اور اعتقادی حالت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ کسی کی تو یہ حالت ہوتی ہے کہ اس کی کلی کیفیت پر طرح طرح کی دھمکیوں اور ملٹی تحقیقات و میرہ مطلق پناہ نہیں ڈال سکتیں اسے سزاؤں و جوں کا توں پڑا رہتا ہے اور جو کچھ اس کے دل میں ایک دفعہ آگیا ہے سر بہت جاتا ہے کوئی قوی سے قوی اور زبردست سے، بروست طاقت بھی اس کے عقیدہ میں جیش نہیں دے سکتی اور یک کیلئے ہے کہ اگر چاہے اعتقاد پر پکا ہے مگر اس حد نفس میں توں حق کی بھی ہمت اور ہوتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اعتقاد بھی جو گہری سی سے جو شدت اور مصنف کو یوں کرتی ہے یہ ایک بات ہے جس سے کوئی انکار نہیں کرے گا۔ وہاں ایسے لوگ اگر انکار کریں انھوں نے علوم اور اعتقادات کے نام سے ہیں اور ان کی تک پہنچنا تو دور کہ ان کی صرف ظاہری شکوکا کا دیکھا بھی نہ کہ انھیں یہیں تو چنداں بھی نہیں۔

دراگر ایمان سے تیسرے سخی تصدیق مع العمل مراد ہیں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اعمال میں کی بیش ضرور ہوتی ہے۔ بعض لوگ صرف ضروری عبادت (نماز، نفل، کوئی بڑی مشکل سے عمل میں لاتے ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ عبادت کا کوئی پیمانہ عمل میں لاتے نہیں چھوڑتے۔ ان یہ بات امت کامل خود ہے کہ آیا ایک عمل کو بار بار کرنے سے اعتقاد اور وضاحت اور روشنی پیدا ہوتی ہے یا وہ بیش ایک ہی حالت پر رہتا ہے سوا بھی طرح کچھ ایسا چاہئے کہ کثرت طاعات سے دل کی اعتقادی حالت پر نمایاں اثر پڑتا ہے اور نہ میں ایک خاص قسم کی روشنی اور بہت محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس بات کا ان لوگوں کو تجربے سے حق کو اپنے نفس کی عملی و غیر عملی حالتوں کا موازنہ لگانے کا موقع ملتا ہے۔ یہ وہ گہری جھنجھٹ جانتے ہیں کہ کثرت طاعت سے قلب میں ایک ایسی ^{تکلیف} اور تر دہانی پیدا ہوتی ہے جو مصیبت کی صورت میں ہرگز معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ مصیبت اور بے جا، قوی کے ارتکاب سے قلب پر دیکھوں کا گہر بن جاتا ہے اور رفتہ رفتہ اس کی نورانیت بالکل محو ہو جاتی ہے غرض طاعات سے قلب کی نورانیت میں ترقی اور مصیبت میں انحطاط اور حوال ہوتا

ہے

ہر ایک انصاف چند شخص ضرور اس بات کو جانے گا کہ جو شخص طاعات میں شب و روز سرور رہے اس کے عقائدات پر بڑے بڑے فصیح و بلیغ پیکراری مخالفانہ تقریر مطلق اثر نہیں ڈال سکتی۔ بخلاف اس شخص کے جس کی عملی حالت بہت گری ہوئی ہو۔ کیونکہ معمولی شخص بھی اس کے دل پر فوراً کاہ پا سکتا ہے اور اس کی آن میں اس کے عقائدی تصور کی بجائے اس کے دل میں دوسرے تصور گھر کر جاتے ہیں۔

جو شخص جہیم پر ترسی اور رحم کرے گا معتقد ہوا کر سکتی اس کے سر پر ہاتھ پھیرنے یا اس کو اپنی گود میں بٹھانے کا سوتلے ٹوپیٹنا اس کے عقائد میں ایک خاص قسم کی جھلک اور نہضت پیدا ہو جائے گی۔ جو شخص کسی شخص کی بہت تعظیم اور عجب کا اپنے دل میں عقائد رکھتا ہو۔ اگر اس کو اس کے آپ کے تعظیم بجا لانے کا سوتلے ٹوپیٹنے کا دل میں اس کی تعظیم اور محبت میں اور بھی زیادتی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ایسے اعمال کو بجا لانے کے نامور کیے گئے ہیں۔ جن کی جو آوری سے ہزاروں دلوں میں خدا تعالیٰ کی تعظیم اور محبت بڑھے

مسئلہ چھٹھ

اس میں اختلاف ہے کہ کون کون سے شخص کسی دوسرے کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ مسئلہ الٰہی ایک فقہی مسئلہ ہے۔ جس کی نسبت علم الاسلام میں بحث کرنا مناسب ہے۔ مگر ہم ہم اس کی نسبت کچھ لکھنے کے بغیر کس رہ سکتے۔ ہم کہتے ہیں کہ فاسق ایسا کر سکتا ہے اور ایمان کرنے کا مجوز ہے۔ کیونکہ ہم چاہتے ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں امر کرنے والے اور نہی کرانے والے کا چھوٹے بڑے گناہوں سے معصوم ہونا شرط ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے یہ بات شرط نہیں کیونکہ دوسرے لوگ بود کہنا انجیا عظیم الاسلام کے چھوٹے گناہوں سے معصوم ہونے میں اختلاف ہے تو جب معصومیت شرط نہ ہوئی تو پھر خلاف یہاں شخص جو شرعی ہمارے (جو شرعیہ بین حرام ہے) چھوٹے گناہوں کو راست اور شراب پینے والے کو شراب سے منع کرنے کا چاہے ہو گا تو ہم چاہتے ہیں کہ شراب پینے والا کافر کو اس کے کفر سے منع کر سکتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ منع کر سکتا ہے۔ کیونکہ مسلمان ہمیشہ کافروں سے جدا کرتے رہے ہیں حالانکہ ان میں سے بعض متقی اور فاسق اور گنہگار تھے۔ اور اس کو یہ اعتراض نہ کر سکتے کہ عہد مبارک میں ایمان کرنے سے منع

ثابت ہے۔ اگر باج سے تو ایک صاحب امر کے مرتکب ہونے میں کیا گناہ ہے اور اگر حرام ہے تو کوئی دلیل قائم کرنی ضروری ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ دماغ سے پہلے تو اس کا یہ قول واجب اور موجب ثواب تھا اور نہ تاکر تے وقت کا ایک حرام ہو گیا ہے۔ اس کلیہ قوانین شرع کے ایک حکمت کی حکایت ہے اب دیکھنا یہ امر ہے کہ یہ حکایت کتنی غلطی سے مطابقت ہے یا نہیں۔ اگر مطابقت ہے تو صدق اور کاذب ہوگی مگر ہر ایک شخص جانتا ہے کہ مطابقت ہے نماز اور روزے کو جس پر قیاس کرتا یا جس مع اللہ فرق ہے کیونکہ نماز فرض ہے اور وضو اس کے لیے شرط ہے تو پھر نماز بخیر وضو کے نہ ہوگی بلکہ مبرا سرگناہ اور معصیت اور عری کھانا اور دھنسنے بمنزلہ جہنم جیسے کہ جہنم بخیر نہیں ہے۔ نام کا صدق جب ہی نہ سکتا ہے جب عمل میں لایا جائے جس کا وہ پیش خیمہ ہے۔ اور تہا و۔ کہنا کہ دوسرے شخص کی اصلاح کے لئے جسے اپنی اتلاقی اور مذہبی حالت کو درست کرنا ضروری ہے۔ یہ ایسا دعویٰ ہے کہ جس پر ہم کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے بلکہ یہ تو کل رواج ہے۔ جب تک کوئی دلیل اس پر قائم نہ کر دے صرف تہا و راہ پائی کہ دینا عطا دے رو یک کوئی وقت نہیں نکلتا۔

اگر ایک کافر دوسرے کافر کو کہے کہ ایمان لاؤ اور کفر چھوڑ دو تو اس کو اس طرح کہنے کا حق نہ ہوگا کہ پہلے تم خود مسلمان ہو اور پھر مجھے اسلام کی ہدایت کرنا بلکہ یہ بھی نا جائز ہے کہ پہلے وہ خود مسلمان ہونے اور پھر کسی دوسرے کو مسلمان ہونے کے بارے میں ہدایت کرے وہ یہ بھی جائز ہے کہ خود تو مسلمان ہو مگر دوسرے شخص کو مسلمان ہونے کی ترغیب دے۔

تیسری فصل

خلافت، مسئلہ خلافت علم کلام کا مسئلہ نہیں ہے۔ مگر چونکہ ہمارے علماء اپنی تصانیف کو اس مسئلہ پر ختم کرنے چلے آئے ہیں۔ ہم نے بھی اسی طریق کو متخمس سمجھا ہے۔ اول تو ان معمرات کی تقلید کی وجہ سے اور دوم اس لئے کہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جس امر کی طرف طلبہ کی کارخان ہو اگر اس کے خلاف کوئی روش اختیار کی جائے تو بدعت کی نگاہ سے دیکھ دیکھی جاتی ہے اس مسئلہ کی تحقیق میں پہلو رکھتی ہے۔ اور جب تک ہر ایک پہلو پر روشی نظر اٹایا جائے اس کی تکمیل پہنچنا محال ہے۔

پہلا پہلو

امام مسلم بن الحجاجؒ مسلمان مقرر ہوئے۔ اس سے اور اس کا جب شرع سے ثابت ہے۔ نقل سے۔ یہ نہ مگر پہلے ثابت کہ غلطی میں کسی شے کا وجوب یا عدم وجوب صرف شرعی ہے۔ ثابت ہوئے۔ یہ مسئلہ کا وجوب نہ سق سے جائز رہا جس سے کہنے سے دنیا میں قدر سے نقصان پہنچا جس سے مطابق عقیدہ بھی غلط ہے۔ مسلمان مقرر کرنے کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ دنیاوی قانونوں اور تصانیف کا اندازہ عقل کا کفایت ہے۔

اگرچہ جماع سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے مگر ہم یہاں دوسری دلیل بیان کریں گے جس پر ایمان کا دعوہ لازم ہے۔ وہ یہ ہے کہ دین کا انتظام شارع علیہ السلام کا سب سے زیادہ مہتمم یا مشاغل کام ہے اور یہ دوسرے مسلمانوں کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حدیث مسلمان کا مقرر کرنا واجب ہے اس دلیل کا پہلا مقدمہ آپؐ کی سے اور دوسرے مقدمہ کہ دنیا میں یہ کہ دین کا انتظام دنیا پر موقوف ہے اور دنیاوی نظام حلیہ مسلمان کے ہوا نہیں ہو سکتا۔

پہلے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دین سے بعد واجب اور مباح و غیرت میں مشغول ہونا نہیں چاہیے۔ اس سے صرف قوت لایموت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اگر انسان کے پاس سحر و جادو کے لئے کچھ اور کھانے کے لئے کچھ چھوڑ دے جو خود اس کی عبادت میں مشغول نہیں ہو سکتا اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر دنیا میں کوئی ظلم و جور ہو تو دین میں بڑا وبال ہے اور

چاہیے مسائیں اور فراموشی کے، یہ سب وہاں پھنس گئے ہیں۔ ہر شخص اپنے اپنے اور شوشے
 کے لیے سب سے اعلیٰ مقام پر پہنچا، اور کھٹک خوں میں محروم کی نوحہ کی گئی۔ وہ طے فرما
 یہ کہ وہ کچھ، اس سے جو تو بن گیا، لیکن کچھ عیب ہے کہ اس عیب کا علاج میں ملے گا
 میں نے تم کا کارڈ دیکھا ہے تو انھوں نے میرا کارڈ بھی دیکھا، وہ غصہ کر رہے ہیں۔ مگر
 یہ وہی ہے

۱۰۔ یعنی نقد صرف ایک اقامتیں اندر در عتقد شخص کے اقامت کے ساتھ بہت کرتا اور اس وقت سندھ کہ تاشی و حوروں کی طرف سے کافی سمجھتا ہے اور بعض اوقات اس شخص کے ایک مسئلوں کی جماعت کو ملتا ہے۔

کرنا اور اس کو خلیفہ تسلیم کرنا ہی دوسروں کی طرف سے کافی سمجھا گیا ہے اور بعض دفعہ دیا
نہیں دیا تھا جس سے ایک مسئلہ ان کی جماعت کو ایسا کرنا پڑا ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب خلیفہ مقرر کرنے سے یہ غرض ہے کہ وہ کوئی محنت و خون نہ بہائے
پائے۔ تو دنیاوی اور دینی مصالح کی طرف متوجہ کیا جائے۔ اگر کوئی کسی پر ظلم کرے تو
ظلم کی فریاد دہی کی جائے۔ ملک میں امن و امان قائم کیا جائے۔ لوگوں کی دنیا و داریاں
ربنی رہتی کے اسباب برباد نہ ہوں تو پھر یہ شخص کا کیا حکم ہوگا جس میں خدا کی
شر میں مبتلا ہیں۔ مگر علماء سے وہ قوتی لے کر ملک کا نظم کرتا ہے۔ کیا یہ شخص کسی
طاقت و ایجاب سے یا اسے محروم کرنا و ایجاب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کسی قسم کی
توڑ پھوڑ اور جنگ کے بغیر اسے محروم کرنا ممکن ہو تو اسے محروم کرنا اور اس کی بجائے یہ
شخص کو کھڑا کر دینا جس میں قضا و اور خلافت کی تمام شرائط موجود ہوں وہ جب ہے۔ اگر
شورش اور جنگ کے سوا کوئی ناممکن ہو اس کو اپنی حالت پر رکتے۔ اس کی اطاعت واجب ہے
کیونکہ جنگ اجل سے برابر چاروں کی طاقت اور کئی ایک سوختی کی تباہی ہوتی
ہوتی ہے جس کے درپے ہونا شرعاً ممنوع و ناجائز ہے اور اگر قضا و اور خلافت سے
یہ مطلق بظلم ضروری ہے جس کے لیے علماء کو اپنی تیر۔ اگر کہہ جائے کہ بیسے عہد کی عید کو آپ
نے ازاد کیا ہے ایسے عہد اور قوتی کی قید کو بھی ازاد کیا جائے وہ نہ تو حج و عمرہ کی رسم
آئے گی اور یہ حال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی قید میں ہم کو مجبوراً مساجد کرنی پڑی
ہے اور عدالت کی محنت میں کوئی مجبور نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے جس میں بھی مساجد
کرنی پڑے۔ مگر کہا جائے کہ یوں ہم کہیں نہیں کہتے کہ آنحضرت ﷺ پر اپنا خلیفہ مقرر کرنا
واجب ہے جیسا کہ جنس، مہیکار قوی سے تو ہم کہیں گے کہ آنحضرت ﷺ پر ایسا کرنا واجب
ہوتا۔ تو ضرور اس امر کے متعلق اپنی رہتی میں قطعی فیصلہ کرتے مگر یہ آپ نے نہیں لیا
حضرت اچھر۔ حضرت عثمان غنی و حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی خلافت اسحاق رائے
اور امت پر بھی قوی اور آنحضرت ﷺ سے زیادہ میں کوئی نص ثابت نہیں۔ بعض
شعوبہ یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ وجہ سے حق میں خلافت کا فساد
یا تباہی کر دی۔ صحابہ نے اس صورت میں خلافت نہیں لیا۔ اور یہ دلائل اس کی مخالفت
ہے۔ میری بات دینی و رنگ عربی کا نتیجہ ہے کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت

ﷺ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنا خلیفہ مقرر کر گئے تھے مگر حضرت علی اور ان کے طرفداروں نے دیدہ وادانت آپ کے حکم کی خلاف ورزی کی۔ اس وجہ سے خود جوانا۔ پہلی بات یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس بارہ میں کوئی فیصلہ نہیں کیا حضرت ابو بکر کے خلیفہ بننے کے وقت حضرت علی نے مخالفت کی تھی۔

تیسرا پہلو

صحابہ رضی اللہ عنہم کی نسبت لوگوں نے بہت کچھ افراط و تفریط سے کام لیا ہے۔ بعض نے تو ان کی طرح سرائی میں یہاں تک طے سے کام لیا ہے کہ ان کو کہاں سے کہاں

گستاخوں اور خطافوں سے ان کو بالکل معصوم قرار دیا ہے اور بعض ان حد تک ان کے منہ آئے ہیں کہ ان کے حق میں درد و رونا اور رنج و گھبراہٹ کوئی کی کسراقی نہیں چھوڑی مگر علی السعدہ و النجی مت جیسا کہ دیگر مسائل میں بیان ہوئی ہے کام لینے کے عادی ہیں یہاں بھی انہوں نے اس نزوی پائیشی کو ہاتھ سے جا لے نہیں دیا اور واقعات بھی سی کے غفلتی ہیں۔ کچھ قرآن اور احادیث جو یہ مہاجرین اور نصاریٰ کی طرح سرائی سے بھری پڑی ہیں تو قرآن سے ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ہر ایک صحابی کو ذمہ داری سے یاد فرمایا ہے آپ فرماتے ہیں اصحابی کمالہم باہم لعلہم لعلہم لعلہم۔ (میرے اصحاب شاموں کی مانند ہیں جس کی پیروی کرو گے ہدایت پاؤ گے) نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے۔ خیر الناس قرنی ثم الذین یلوہم۔ (میرا قرآن لحاظ برکات کے اچھا قرآن ہے مچھران لوگوں کا جو بعد میں آئیں گے) جب یہ بات ہے تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے حق میں حسن ظن سے کام لینا چاہئے۔ بعض صحابہ کی طرف جو جو انکار یا قیاس منسوب کی گئی ہیں ان میں اکثر حصہ تو بعض شر پر بعض ناقصوں کے قصب اور بدعت دوسری درجہ غرضی کا نتیجہ ہے اور اگرچہ ان میں سے بعض باتیں صحیح ہیں۔ مگر ان کو صحیح اور مناسب طور پر محمول کرنا چاہئے اور تاول سے کام لینا چاہئے۔ حضرت سہادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی جنگ۔ حضرت عائشہ صدیقہ کا بصرہ کی طرف جانا یہ کسی بات میں جن سے ہر ایک مسلمان واقف ہے۔ مگر عائشہ صدیقہ کی نسبت یہ خیال رکھنا چاہئے کہ آپ ﷺ

مکرے و آتش جہنم کو چھانے سے اپنے عزیزوں کے لئے تمہیں آگے دے رہا ہے۔
 - یاسر - دشمن - حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی عظیم الشان فتویٰ کی وجہ سے۔

[illegible][illegible]

یہ عام منہ پرکا حال ہے۔ اب دے خاکہ را شدہ ہیں جو وہ تمام کتابوں کے
مرد مت سے اٹھل چکے اور جسے اس ساقیت کے بعد دیگرے تحقیق بدلتی ہے
تجیب سے اس کو ایک دوسرے پر مضبوط حاصل ہے۔ مگر ان کو ایک دوسرے پر مضبوط
حاصل ہونے کے معنی میں کہ میں درجہ دینی یا کسی اور درجہ سے معلوم ہوا ہے کہ بڑو
میل و ملا کے روایات حضرت ابو بکرؓ سے اٹھل چکے ہیں یا ان کے بعد ہے جس کا
علم ہو کہ خدا نے وہی ثابت کیا ہے اور یہی قرآن و احادیث میں اسکی صریح اور قطعی
اشارہ ہے۔ لیکن جس آدمی سے حق تعالیٰ تعالیٰ معلوم ہوا ہے کہ قلائد مومن سب سے انسانی
اور ان کے نیچے درجہ کے لئے لکھا قرآن و احادیث میں تاہم وہ بھی صریح کی تا
ہو اور ان کی حد تک نصیحت نامہ میں نہیں دیا دیکھ جائے کہ کچھ کچھ بہت سے ایسے
آدمی ہوئے ہیں جن کے خلیہ حالت بہت پختہ کی ہوئی ہوئی۔ مگر کسی طبی کثرت

کے کام سے اللہ تعالیٰ کی مارتی ہوئی شہرہ میں طور پر مقبولیت حاصل کرتی ہو اور بہت سے سے بھی ہوتے ہیں جو دیکھتے ہیں اہل دین کے تشکیلی ہماری، اور وہاں سے پہنچا جاتے ہیں مگر کسی باطنی حقائق اور سمجھت کے باعث حد اکاذیب اس پر کاربند ہونے والا ہوتا ہے غرض بدرونی حقائق کا حد حد واقف ہے۔ ہماری سمجھوں میں کچھ ہوتا ہے وہ جو کچھ جاننے والے، انصاف کا شعور رکھنے والے، ایمان رکھنے والے یہ بات کہ یہ بات تخیلی طور پر معلوم ہو چکی ہے کہ کسی کی تعلیمات دینی سے بھی نہیں معلوم ہو سکتی ہو، دینی کا پتہ بغیر شخصیت سے لگتا ہے جس نے جس جہل لگتا وہ یہ تھا کہ اسے کہنا ہے کہ اسے یہ کہنا کہ وہ شخصیت شخصیت کے حالات سے واقف ہیں اور ان سے وہ کہہ کر کوئی آپ کا کام سمجھ سکتا ہے اور اس صحابہ و حضرات اور مہمہ میں میں اللہ تعالیٰ عزوجل کی تعلیمات پر ایمان ہو چکا ہے اور حضرت ابو بکر صدیق بھی اللہ تعالیٰ عزوجل سے حد حد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے رد میں ایمان نہ کی ہے کہ وہ اس نے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نصیحت پر وہ چلا ہے کہ میں نے کمر اللہ اچھکی، مہمہ است سے نصیحت پر کیا گیا تھا یہ کہ ایمان ہو چکا ہے کہ میں سے خدا کے ایک دوسرے سے اصل، یہاں بعد کہ میں کی بنا پر اہل اللہ، امام احمد رضا اور بعد میں سے ایک کو دوسرے پر تعلیمات دیتے ہیں۔

چوتھی فصل

کس فرقہ کے لوگوں کو کافر کہنا واجب ہے نہ اس میں عموماً تمام مہمہ سے بچہ و کل سے یہ معنوں میں لفظ ایسی اور تعصب سے کام لیا ہے۔ بھل و قوتوں نے لوگ نہیں تک دہر لگتے ہیں۔ تمام حادف صمد و قوتوں پر غرکات قوتوں لگایا ہے اور سب وہ ایک ہی نہیں ہے، ایک وہ ہے، آپ اس دنیا کی اسطاعت معلوم نہ کرنا چاہتے ہیں تو پہلے آپ کو یہ سمجھ جانا چاہئے کہ یہ فطری مسئلہ ہے یعنی اس شخص کی نسبت اس نے ہی قبول کیا ہے نہ کہ قوتوں، یا یہ یہاں ہر تہا مانی دیں اور تہا مانی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا، اس میں اصل و ثباتی جس سے اس کی لگاؤ دینے سے یہ سمجھیں کہ یہ شخص میرا نہیں ہے، اس میں سے

آنحضرت ﷺ کی نبوت کے منکر میں اور براہِ سرے سے اصل نبوت سے ہی منکر ہیں اور ادھر براہِ صالح عالم کے وجود کے قائل ہیں اور وہ یہ سرے سے خدا ہی کا انکار کر بیٹھے ہیں

قیس مرتبہ

قیس سر جب ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو وہ انحضرت ﷺ کی نبوت کے قائل ہیں جس ساتھ انکی باتوں کا بھی انہیں اعتقاد ہے۔ جو فوضی شریعہ کے خلاف ہیں اس کا یہ دعویٰ ہے کہ آنحضرت ﷺ چٹک نیا برحق تھے اور جو کچھ آپ نے بیان کیا ہے اس سے آپ کی یہ غرض تھی کہ مخلوق کی اندرونی حالت کی اصلاح ہو جائے۔ مگر آپ نے چونکہ لوگوں کو ایسا پتہ تھا کہ ہدائی اسرا لیا جی طرح سمجھ سکتے تھے اس لیے بعض امور کی آپ سے تصریح نہیں کی۔ اس قسم کے خیال کے لوگ خدا کا کھلاتے ہیں مگر چھ بعض مسائل میں ان پر کفر کا دھبہ نہیں لگ سکا۔ مگر دلیل کے تین مسئلوں میں ان کو یقیناً کافر کہنا پڑتا ہے اور یہی تین مسئلے اس کے نزدیک معرکۂ قیامت کے مسائل بناتے ہیں۔

(۱) جس طریق پر دلیل الہیہ و البیانیہ حشر کے قائل ہیں۔ اس سے انکار۔
(۲) خداوند خالق کلیات کو جانتا ہے۔ جزئیات کو نہیں جانتا۔ ان کا علم صرف عقل و وحی کو ہے۔

(۳) یہ مقدمہ ہے کہ خدا کا محض اس سے مقدم، اعلیٰ تر بانی نہیں ان مسائل میں یہ لوگ یقیناً کافر ہیں کیونکہ ان کے یہ تینوں مسائل انصاف قطعیہ سے مرعوب و عاقل ہیں۔

چوتھا مرتبہ

چوتھا مرتبہ فلاسفہ کے سوامتزل و غیرہ دیگر فرقوں کے لوگوں کا ہے اس قسم کے لوگ جہالت کو خواہ کبھی صحت کی وجہ سے جو یا بلا صحت بالکل جائز نہیں رکھتے اور نہ ہی فلاسفہ کی طرح آنحضرت ﷺ کی سبب ان کا خیال ہے کہ آپ جہل و فحش کی باتوں کو صحت کی وجہ سے ظاہر کرتے تھے بلکہ جہاں کوئی آیت یا حدیث اپنے مطلب کے

خلاف دیکھتے ہیں۔ وہاں اس میں بتا دیا کرتے ہیں اور اس کو اپنے مطلب کے مطابق بنانے میں کوئی دقیقہ ٹھانہ نہیں رکھتے۔

ان لوگوں کو حتیٰ الوسع کافر نہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے مال اور جان میں مباح گردی جو وہ غلط ہو کر قرار دیا کرتے ہیں اور ان سے لاپرواہی ہے۔
 الامام محمد رسول اللہ کہتے ہیں: کوئی مسلمان بائیس نہیں یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اگر بزرگ باکفروں کو کافر نہ کہا جائے بلکہ ان کی بہت خاموشی و امتیاز کی جائے تو اس میں کوئی بڑا گناہ نہیں۔ خلاف اس کے ایک مسلمان کو کافر کہہ دیا جائے یہ ایسا گناہ ہے جو تمام گناہوں سے خطرناک ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا: سموت ابن اصفہل الناس حتی یعولوا الا ان الله افقہ لوگوں کے ساتھ جنگ کر کے اس کو مار دیا جائے یہاں تک کہ وہ کھل جائے۔

اس قسم کے تمام فرقوں نے اگر وہ تقریباً سے بہت جلد کام لیا ہے اور اگر یہ ایک مسئلہ کو غلط سمجھ رہے ہیں کیا جائے تو غلط وہی ہے کہ اس شخص کی کتاب کا جمع ہونا جائے۔ طرح طرح کے جنوں اور شور و شعلوں کے برپا ہونے کا شعل ہے۔ کیونکہ ان لوگوں کے ہر قسم کے بے ادب اور فحش کی بیماری میں مبتلا ہو چکے ہیں۔ خیراں کا جوابی چہ نہیں۔ ان کو کافر نہیں کہنا چاہئے کیونکہ ان کو باوجود آنحضرت ﷺ کی کتب پر ہے۔ تاویل کفر کا باعث نہیں بن سکتی۔ اور اس کا باعث کفر ہو سکتا ہے۔

پانچواں مرتبہ

پانچواں مرتبہ ان لوگوں کی کتب کا ہے جو صریحاً کوئی کتب نہیں کرتے مگر کسی ایسے شری قسم سے مکر ہیں۔ جو آنحضرت ﷺ کے بڑے بڑے تواتر ثابت ہے۔ مثلاً کوئی نے قرآن و حدیث میں۔ قرآن یا حدیث نبوی اسے دکھائی جائے تو کہہ دے کہ میرے نزدیک آنحضرت ﷺ سے اس کا ثابت ہونا مسلم نہیں۔ لیکن اسے کہہ دے کہ آپ نے کچھ اور فرمایا ہے۔ اور بعد میں اس میں تحریف کی گئی ہے۔ اسی طرح ایک شخص کہہ دے کہ حج کے فرض ہونے کا قرآن میں قائل ہوں مگر مجھے یہ مسلم نہیں کہ مکہ (مسقط) اور مکہ کہیں ہے اور جس مکہ کی طرف حج کر کے عازرہا کی جاتی ہے اور جس میں مسلمان مرانا ضروری ہے اور اگر نہ تو چاہتے ہیں آیہ وہی مکہ ہے جس کا ذکر قرآن اور حدیث میں آیا ہے اور جس میں آنحضرت ﷺ نے ہجرت فرمائی اور کہا ہے۔ ایسے لوگوں کو بھی کافر کہنا چاہئے۔ کیونکہ ان سے ایسے

اس کی تکذیب واقع ہوئی ہیں اور قواقر سے ثابت ہیں اور جو مورد قریب سے ثابت ہو جائے
کے کھینچنے میں نہ ہو اور خاص لوگ راہ ہوتے ہیں۔ معتزل بھی اگرچہ بھی اسود کے منکر ہیں
محرران کے افکار اور ان کے افکار میں بعد ایشرفین ہے۔ کیونکہ منہ قوت پر اس کے افکار
نہ ہوا ہے۔ ان کا کھینچنا ہر کہ اس کا کام نہیں۔ ان کی باطنی نہایت سجدہ اور متین ہوں
ہیں۔ ہاں اگر کہیں شخص کو مسلمان ہوئے تھوڑا عرصہ ہوا ہو اور ابھی تک اس کو قوت سے یہ
امور نہ پہنچے ہوں اور وہ اس سے انکار کرے تو یہ تک قواقر کے ذریعہ اس کو یہ امور پہنچ
تیں اس کو کافر نہ کہ جائے گا۔ ہاں پھر بھی اگر وہ اپنے انکار پر اذار ہے تو قیاساً کافر ہو گا۔ اور
اگر کوئی شخص حضرت علیؑ کے سی مشہور نزد ہے۔ مثلاً حضرت امیر امت عمر کے ساتھ
آپ کے شامیہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کرے تو اسے کافر کہنا جائز
ہے۔ کیونکہ اس نے کسی ایسے امر سے انکار نہیں کیا جس پر اسلام کا قیام و عمارت اور جس پر
ایمان قائم ضروری ہو۔ خلافت صحیح اور نماز کے کیونکہ یہ اسلام کے دونوں میں سے اہل رو
کے رکن ہیں۔ اجتماع کے انکار سے بھی ضرور لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اجراء کی قطعی حجت ہو ہے
مگر بہت سے شبہ ہیں۔

چھٹا مرتبہ

ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو اسوں دین میں سے کسی یقینی اور قواقر سے ثابت
شہادہ امر کی تکذیب نہیں کرتے مگر اجتماع یا اس سے ثابت شدہ امور کی تکذیب کرتے ہیں
مثلاً نظام اور اس کے بیروہ اجتماع کے تحت قطعی ہونے سے انکار کرتے ہیں کہ اجتماع کرنے
دونوں سے خطا ممکن ہے۔ کیونکہ اس کے محال ہونے پر نہ کوئی عقل دلیل ہے اور نہ اسکی شرعی
دلیل ہے جس میں تو تری شرطیں پائی جائیں اور اس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ نظام کے
آگے جس قدر آیات یا احادیث قرآن کی جاتی ہیں وہ ان کی تاویل کر دیتا ہے اور تم نے اپنے
اس دعویٰ میں تاہیں کے اجتماع کے خلاف کیا ہے کیونکہ ان تاہیں کا اس بات پر اجتماع
ہے کہ جس مسئلہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجتماع ہوا یقینی ہوتا ہے اور اس کا خلاف کرنا
مجاز ہے۔

اگرچہ اس قسم کی کذب باعث کفر نہیں ہے۔ لیکن اگر اس قسم کی باتوں کا رواج بھی کھول دیا جائے تو اس کے ساتھ دینی بہت سے ناگوار امور کا رواج بھی کھل جائے گا مثلاً کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے بعد کسی سولہ کامیاب ہو چکا ہے۔ کیونکہ عدم جوار میں جو آنحضرت کی حدیث لا بسو پیغدی اور مدافعتی کا غائبہ النیس اور الشیش کا لفظ عام ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام شخص بھی نہیں ہے اس قسم کی تاویلوں کو اہل علم کے لفظ سے باطل کیا جاتا ہے کیونکہ اہل علم پر عارف و کائنات نور ہے ہیں۔ عبادہ زیر قرآن کی آیتوں (جن میں بظاہر خدا کی اسی صفتیں مذکور ہوئی ہیں جو ملکات کی۔۔۔ معنوں کی سی ہیں) میں ہم کسی درجہ کی باتوں سے کام لیتے ہیں جو اہل تاویلوں سے

زیادہ پیدا ہیں۔ انہی اس شخص کی تردیدوں کا مکتی ہے کہ میں صحابہ اور خلف قرآن سے معصوم ہوا ہے۔ دینی ہدی سے یہ ثابت ہوگا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے بعد نبوت اور رسالت کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے اور خاتم النبیین سے مراد بھی مطلق انبیاء ہیں۔ غرض میں شخص کو یہ معلوم ہو ہے کہ ان عقول میں کسی قسم کی تاویل اور شخص کی تمجید نہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ شخص بھی صرف اجماع کا منکر ہے۔

ہم نے آنحضرت ﷺ کی کذب کے چھ مرتبے بیان کر دیے ہیں جو بحول اہل علم کے ہیں۔ ہر ایک مرتبہ مختلف پر ہوتی ہے اگر کہا جائے کہ ان کے آگے جحد کرنا کفر ہے۔ اور یہ ایسا فعل ہے جو کذب کے ان چھ مرتبوں میں سے کسی مرتبہ کے نیچے نہ رہتا ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے آگے جحد کرنے والے کے دل میں بتوں کی تعلیم ہوتی ہے اور یہ آنحضرت ﷺ اور قرآن کی کذب ہے۔ ان باتوں کی تعلیم کا اظہار بھی زبان سے ہوتا ہے اور بھی اشارے سے اور بھی اپنے فعل سے بھی اظہار۔ تعلیم کیا جاتا جو اس قطعی طور پر ثابت کرتا ہے۔ اور وہ جحد ہے۔ کیونکہ قرآن کریم سے پتہ چلتا ہے کہ بتوں کے آگے جحد کر کے دلائل جن میں کو جحد کرتا ہے۔ نہ یہ بات کہ جحد تو خدا کو ہے اور بت اس کے آگے دیوار کی طرح پڑے ہوئے ہیں اور اس کی نیت ان کو جحد کرنے کی نہیں ہوتی۔ اس کی مثال بیچہ لکھی ہے جیسے کافر مانا یا جھاکت ادا کرے اور یہ پختہ طور پر معلوم ہو کہ یہ کافر ہے۔

سوجا ہے کفر کے اسی قدر ایمان پر ہم اتفاق کرتے ہیں اور ان کے منطقی مے جو
 کچھ لکھا ہے اس کی وجہ علم کلام سے ان کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ ان پر کوئی روشنی نہیں آئی
 اور بعض نے اس سے ان پر کوئی توجہ نہیں کی کہ ان کا معرفت سے تعلق ہے کیونکہ اگر وہ جہا
 متہ کفر میں جہت سے دیکھا جائے کہ یہ مراد اور جہات پہنچا ہیں تو بے شک علم کلام کے
 ہمیں آجاتے ہیں لیکن اگر ان کو سب سے پہلے دیکھا جائے کہ ان کے مرکب ہونے پر کفر
 زمہ آتا ہے تو فائدہ مند ہوں گے۔

خير المقال

في

ترجمة المتنقذ من عقلان

مؤلفه المرحوم الشيخ محمد باقر

مؤلفه المرحوم الشيخ محمد باقر

ترجمة المرحوم الشيخ محمد باقر

في نسخة المطبعة

١٨٩٠ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

امام نجی الاسلام ابو حامد محمد بن محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ اکابر علماء دین سے ہوئے ہیں۔ ۴۵۰ ہجری میں بمقام حوس پیدا ہوئے۔ اور ۵۰۵ ہجری انھوں نے رحلت کی۔ ۷۰۰ ہجری زمانہ کے فاضل مجتہد اور مہادی علوم معقول و معقول تھے۔ یہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے تعلیق بین معقول و معقول کا طریق ایجاد کیا اور اس کو کمال پر پہنچایا۔ کتاب المکاشفہ من افسوس امام صاحب کی تصانیف سے ہے جو انھوں نے آخر عمر میں بمقام بیضاوی اپنے انتقال سے کچھ عرصہ پہلے تحریر فرمائی۔ اگرچہ یہ نہایت مختصری کتاب ہے مگر اس میں بعض نہایت ضروری مطالب اور مضامین اس میں بیان کئے گئے ہیں۔ ایک خاص بات جو امام صاحب نے اپنے خیالات کی مسلسل تاریخ بیان کی ہے۔ اور ان میں جو جہتیں ہیں اور ان کا بظاہر و باطن واقع ہوئے ہیں ان کا عبرت انگیز طریق میں ذکر کیا ہے۔ غرض یہ کتاب آئینہ ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے وارثت کلی کا جس سے ان لوگوں کو جو تحصیل علوم و فلسفہ کے شائق ہیں نہایت عمدہ نصیحت حاصل ہو سکتی ہے۔

صمیمت گوش جانوں کن کہ در جاں دوست تر داند

جوان سواد مند پند پر دان را

میں نے مناسب سمجھا کہ اس کتاب کا اردو زبان میں، محاورہ طبع میں ترجمہ کروں تاکہ خاص و عام اس سے فائدہ حاصل کر سکیں۔ لکھنؤ کے ایک ۱۲۰۰ مدرسہ لاڈل میں ۱۳۰۰ ہجری میں ختم ہوا۔ امام صاحب نے اپنے زمانہ کے علماء اور ان کے طریق جہل اور لوگوں کے تورات و عقائد وغیرہ کی نسبت بعض ایسے صوفیہ و عرفیہ خیالات ہیں جو اس زمانہ کے حالات سے مطابقت ہیں یا بالحدک تقریباً مطابقت ہو سکتے ہیں میں نے ایسے مقامات پر حواشی لکھے ہیں جس میں بتایا ہے کہ یہ امور اس زمانہ کے حالات پر کس طرح مطابقت ہوتے ہیں۔

امام صاحب کے حالات سے جو اس کتاب میں درج ہیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کو بظاہر و باطن کلمہ سے محنت تھی اور ان کی حالت نہایت خفرت و کرب تھی مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے ان کی مشکلات آسان کر دیں اور ان کو ایسی ہدایت بخشی کہ وہ اہل حقیت و حقیقت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سبہ معریفہ لکھنے پر اسے جس کی ستائش پر ایک تحریر و تقریر کا آغاز ہے اور وہ ہے حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر جو صاحبِ نبوت و رسالت کے ہیں اور ان کی آل و اصحاب پر جنہوں نے سعادت کو پدایت کر کے گمراہی سے نکالا۔

امام صاحب کے ایک دوست کا سوال در بارہ تحقیق مذہب

مے را در حق توے کچھ سے سوال کیا ہے کہ میں کچھ پر علوم کے اسرار و عبادات اور مذہب کی شخص راہیں اور صعوبات طے ہو کروں گا اور کچھ واقعی مرگنہ شدت تا کس۔ کہ میں نے مختلف فرقوں سے جن کے دواہ و طریق ایک دوسرے سے متماثل تھے جن بات کو کس طرح میں کر اختیار کیا اور تقلید کے گڑھے سے نکل کر کس آئی بصیرت پر پہنچنے کی نیت یہ اور اہل علم کام سے کیا کی۔ اور انیالیہ اہل تعلیم کے طریقوں پر جس کے رویہ اور ایک حق صرف تھیں کام پر موقوف ہے کہ ہر حالوں والا اور عالم صدقہ کی لیا بیہ یا نہ ہو جس اور سب سے آخر کس طرح طریقہ تصوف مجھ کو پسندیدہ نہ نظر آتا، بلکہ اقوال و سنت میں سے اپنا تئیش میں مجھ کو یہ حق کا سر معلوم ہوا، اور وہ کونسا سر تھا جو بوجہ میں ہر کے کہ بصرہ میں کثرت سے طلبہ تھے مجھے اشد تعظیم سے ملنے آیا، اور جس کی وجہ سے بعد عرصہ دوبار میں میں شاپور، وینا جاے پر مجبور ہوا، سو میں اس مرحوم کو مگر کے کہ تیرا رفعت صادق ہے میرے سوال کا جواب دینا چاہوں اور اہل سے مدد مانگ کر لوں گا، پر مجبور کہہ کر اس سے طالب و فقی کی التجا کر کے آگے ترقی کر دیوں۔

جواب: جانتے پاس ہے۔ خدا تعالیٰ تم کو ہدایت بخشنے اور اتوار حق کے لئے قلب سیر عطا فرمائے۔ کراختلاف طعنے و رباہ دیں و ملت و در پیر اختلاف امت، ربابہ و اصحاب کہ سے بے نیاز فرقے اور متماثل طریقے پیدا ہو گئے میں ایک دیاے عشق ہے جس میں بہت لوگ عرق ہوئے ہیں، و بہت خلیم ہیں جو ان سے سلامت نکلے اور فرقہ کا بھی دھم ہے کہ کم قدامت میں نکل کر حوہ و ممالک بہم ہو خون۔ کی تفرقہ کی بہت خیر صادق حضرت

حاکم قتل یہ لہذا جس نے یہودی کشیدہ کی۔ جسے اُس حاکم قتل نہ ہوتا تو یہودی قتل پر
برسور پہنچ رہا کیا تجب ہے سلامۃ اللہ کے قتل کے ایک اور ایسا کہ جو کہ جب وہ شریف
لائیں تو قتل سے جو قتل کئے ہیں اُس میں وہ بھونچ ہو جائے جیسے کہ حاکم قتل کے آنے سے
جس اپنے عمر میں بھونچ ہوئی تھی اور اپنے ہر اک کا اس وقت معلوم نہ ہونے اس امر کی دلیل بھی
ہو سکتا کہ ایسا ہر اک حاصل ہونے میں ہے۔ پس اس بات کے جواب میں کہ جو اصرار خود
رہا اور حالت خوب کی وجہ سے اس کا اذکار اور بھی رہا ہو گیا۔

خراب کے بنیاد کسی اور انداز کے فوق القتل کا امکان

میرے دل نے کیا کہ کیا تم خراب میں بہت سی باتیں نکال دیکھتے ہو بہت سے حالات
حیال میں کرتے ہو ان کو کائنات میں جو یقین نہیں کرتے اور حالت خوب میں نہیں رہا بھی
شک میں کرتے پھر جب جانتے ہو تو معلوم ہوتا ہے کہ تم بارے وہ تمام خیالات اور معتقدات
میں وہ اصل وہ بے نیاید تھے۔ یہ نہ چیرا نہ خیر نہ دفع ہو سکتا ہے کہ یہودی میں جن امور پر ہم کو
یہودیوں میں خراب کے اعتقاد ہے جس سے وہ اصرار تمہاری حالت میں جو وہ اپنے لحاظ سے صحیح
ہوں۔ لیکن جس سے کہ تم پر ایک اور حالت جاری ہو جس کو تمہاری حالت میں یہودی سے بھی بہت
ہو چاہئے تمہاری حالت میں یہودی کو حالت خوب سے نہ لادو تمہاری موجودہ یہودی اس کے لحاظ
سے کہ وہ خراب ہو۔ پس جب یہ حالت ہو تو تم وہ یقین آئے کہ چاہئے میں اپنی عقل سے
سمجھتا ہوں کہ یہ حالت حاصل تھی

شاید یہ اور ایک صوفیہ کو اصل کہتا ہے

کیا عجیب ہے کہ یہ کہتا ہے وہ جو جس کا صوفیوں کو کہتے ہیں۔ کہ کونکہ وہ لگتی کرتے ہیں کہ
جب ہم اپنے غصوں میں غوطہ دہی کرتے ہیں۔ اپنے حواس ظاہری سے غائب ہوجاتے ہیں۔
رہا شاید یہ اور ایک بعد موت حاصل ہو اور ہم اپنے حالات میں اپنے اصرار پاتے ہیں
جو معتقدات میں وہ کہتا ہے کہ شاید یہ حالت بہت سے کئی دفعہ رسول خدا نے فرمایا
کہ تمام ہوش و حواس میں ہیں جب موت آئے گی وہ ہوش و حواس سے ہوش پر زندگی دینا
کا آخرت حالت خراب ہے۔ جب موت آئے گی تو اس کو بہت سی اشیاء حلقہ مشاہدہ حال تک

دوسرے قسم۔ وہ جس سے بذاتی قرار دیا جاتا ہے۔

سوم قسم۔ وہ جس کا انکار ہوتا ہے۔ وہ جب بھی

اس قسم کی باتیں کرتے ہیں

اقسام علوم و فلاسفہ

علوم فلسفہ کے چھ اقسام

باناویہ کے کہ اس غرض کے اعتبار سے اس کے لئے علوم کی تفصیل کرتے ہیں۔ جو

فلسفہ کی چھ قسمیں ہیں

(۱) طبیعی (۲) منطقی (۳) طبیعیات (۴) اقلیت (۵) ریاضیات (۶) طب

اساتذہ۔

۱۔ ریاضی

یہ علم منطقی ہے جس پر وہ علم ہریت عام سے ادراک کے گنج ہوئے ہوئے سے آتی

ہمراہی متعلق نہیں

علوم ریاضی سے دو اقسام ہیں۔ یہ ریاضی

بلکہ ریاضیات سے الگ ہیں۔ ان علوم کو جاننے اور سمجھنے کے بعد اس سے انکار ہوئی نہیں سنا کر

ان علوم سے دو اقسام ہیں۔ یہ ریاضی

۲۔ طبیعیات۔ یہ علم فلسفہ میں صرف علوم ریاضی، فلسفہ، طبیعیات، طبیعیات

یا ہے مگر یہ جو شعبہ نہیں ہے بلکہ یہ علم حقیقی فلسفہ میں ہے اور اس میں ہر علم کا ہر علم

واقعی علم فلسفہ سمجھتا ہے۔ (لاحقہ)

۳۔ منطقی۔ یہ علم ہے اس کے ساتھ ساتھ جس میں اس میں فلسفہ کے اسلوب

بھی ہیں۔ یہ منطقی فلسفہ ہے اس میں اس میں فلسفہ کے اسلوب

اور اس نے بہت دنیاوی طبیعت کی کہ وہ جس طرح استدلال کرتا ہے۔ اس میں اس کے اسلوب

شعبہ ہے۔ یہ منطقی فلسفہ ہے اس میں اس میں فلسفہ کے اسلوب

تو کھیل-کھینی یہ پال-پال اور اندر پر حق و تو کھیل-کھینٹ کا سرور ہوا اس
پڑھنی-سہنکی۔

تو کھیل-کھینی یہ پال-پال اور اندر پر حق و تو کھیل-کھینٹ کا سرور ہوا اس
پڑھنی-سہنکی۔

تو کھیل-کھینی یہ پال-پال اور اندر پر حق و تو کھیل-کھینٹ کا سرور ہوا اس
پڑھنی-سہنکی۔

تو کھیل-کھینی یہ پال-پال اور اندر پر حق و تو کھیل-کھینٹ کا سرور ہوا اس
پڑھنی-سہنکی۔

تو کھیل-کھینی یہ پال-پال اور اندر پر حق و تو کھیل-کھینٹ کا سرور ہوا اس
پڑھنی-سہنکی۔

ہے بہت سے اشخاص دیکھتے ہیں جو صرف اپنی ہی بات سے براہِ حق سے جھک گئے ہیں اور جس کے پاس حوصلے اتنی بات کہہ کر کوئی سر نہیں اٹھتا۔ جب ایسے شخص کو آپ جانتے ہیں کہ جو شخص ایک صفتِ خاص میں کامل ہو ضروری نہیں کہ وہ ہر ایک صفت میں ویسا ہی کامل ہو۔ مثلاً جو شخص علمِ خدا یا کلام میں ماہر ہو ضرور نہیں کہ وہ طبیبِ حلقہ میں بھی ہو اور نہ یہ ضروری ہے کہ جو شخص اول سے واقف ہو، علمِ نجوم سے بھی ناواقف ہو یا کہ ہر کارے و ہر مردے ایسے لوگ اپنے لہجے کے شمار دار ہر کامل ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ اور چیزوں میں بھی اچھے و جہاں ہوں۔ پس اہلِ فلاح کا کلام و بابِ علوم یا علمی استدلالی ہے اور دربابِ قلبیہات و تعقلِ عقلی۔ اس کی سرشت اہلِ کمال ہو سکتی ہے جس نے اس کا تجربہ کیا اور اس میں حوصلہ کیا ہو۔ جب ایسے شخص کے ساتھ کسی نے تقلید اختیار کی ہو یہ تقریر ہی جاتی ہے تو وہ اس کو قبول نہیں کرتا بلکہ غلبہ ہو اور شوقِ بطلانِ طورِ عقلانہ کیلئے کی اور وہ اس کو کربات پر تار و کوفی ہے کہ جمعِ مومنین میں طبعیوں کی تفسیر پر سراج کرے غرض کہ یہ واقفِ عظیم ہے اور واجب ہے کہ ہر ایک ایسے شخص کو جو میں علوم میں حوصلہ کرے بھیر اس واقفیت کے ذریعہ جانی جائے۔ کیونکہ اگرچہ یہ امور میں سے بالکل تعلق نہیں رکھتے۔ لیکن چونکہ ان کے درمیان علم کی بنیاد ہمیں پر ہے اس لئے ان سے دین کو قربانی اور آفت پائیگی ہے۔ پس جو کوئی اس میں حوصلہ کرتا ہے اس کی بہت سی گناہیں چاہئے کہ وہ میں سے خارج ہو گیا اور اس کے منہ سے لگا ہتھیاری نکل گئی۔

(قدیرِ حاشیہ) لیکن ایسی ہی صورت ہے جیسے ان مردانہ سولے دیا پر ظاہر ہے کہ ان میں ہرگز نہیں اسلام کی یہ صورت میں تو بالکل دوسرا ماحول ہے جس میں وہی ہے جو لوگوں کے اپنی طرف سے ان کے لئے ہیں اور یقیناً دیا ہے کہ یہ وہی ہے اسلام میں۔ بہت سے کہ یہ اسلام کے چاروں سمتوں کے سچے اور خاص سمت میں اور آہ و زاری میں اس کی تائید و تمام پر لگائے جاتے ہیں وہ اپنے لوگوں میں اور احترام کریں کہ جن امور کو دین سے متعلق سمجھا جاتا ہے وہ امور عام ہیں یا خاص ہیں۔ یا پادشاہ کے لئے مخصوص ہیں یا عام ہیں۔ یا عام ہیں۔ یہ وہی ہے اسلام الی تمام عجیب سے امور عام ہے۔

اور یہاں تو کئی شے ہوتی ہے۔ ہر چیز کو سنت و اسلام کی سنت

مشکوٰۃ پائل، جو ایک دو اجزاء پر مرکب ہے۔ مشکوٰۃ حیات سے نہایت معتدلیات کی بحث ہوگی، چہ اور غیر

(بقیہ حاشیہ) حضرت انہیں کو جو محسوس ان مسائل پر کمال برائی کی نسبت کیا مگر یہاں مسائل راجح
 میں سے ہیں، ہم صاحب مسئلہ سے مخالفت کرنا ضروری دیتے ہیں مسئلہ اولیٰ بقیہ ایسے کے کلام صاحب
 اسی کے کمال کی نسبت بھیجے جا نہیں سکتے، کیونکہ لازم اسلحہ میں کے باب میں فرق مستزاد کی بھی کیا ہے
 ہے اور وہاں صاحب نے معتدلیوں کی تردید سے منع فرما دیا۔ مسئلہ ثانی کو صاحب علیہ السلام تسلیم کرتے ہیں۔
 بمسودہ اولیٰ سلام کا بھی اعتقاد ہے کہ نفس انسانی جو بقا قائم رکھنے والا صاحب سے مخلوق سے صرف مرئی
 ثبوت مسئلہ کہ نفس کائنات کی ہے، مگر ہم صاحب یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ نفس و کائنات علیہ سے علیہ نفس
 انسان کا جو یہ قائم ہے، یہ ثابت کرتے ہیں، وہ کائنات کی نفس کے لیے کافی نہیں۔ یہ کیا ایمان صاحب
 تریاقہ انشاء سند فرماتے ہیں کہ اس باب میں مسئلہ ثانی میں جو کچھ صاحب نے تحریر کیا ہے اس میں کوئی کمی نہ
 لکھ ہے جس کا اندازہ شریعہ انکار واجب ہو بلکہ ان شاء اللہ صاحب سے اس پر اعتراض کرنا ہے کہ انہیں
 معتدلیہ کے رد میں سے نفس کا جو یہ قائم ہے، یہ ثابت ہو سکتا ہے۔ وہ ہم اس امر کو بحمدہ تعالیٰ کی قدرت سے
 بھیجے گئے ہیں، یہ کہ جس کا شرعاً اس کی مخالفت ہے

علیہ السلام اس مسئلہ کا ثبوت ہے، اس میں غلطی ہو سکتا ہے، اعتقاد ہے کہ روح انسانی جسم کے ساتھ قائم
 ہوگی، بقیہ جسم ہے، یہ جو ہم نے مذکورہ بات دینی ہے اس مسئلہ میں بھی امام صاحب سے اختلاف ہے، صرف طریق
 ثبوت مسئلہ کہ نفس کائنات کی ہے، نفس مسئلہ میں، بقیہ صرف مسئلہ ثانی کی یہ مسئلہ ہے جس کے کمال کو
 امام صاحب کا اعتراض ہے، یہ اس مسئلہ کی نسبت ہے، یہ مسئلہ حاشیہ میں بھی مذکور ہے، جس کے ساتھ بحث
 کی ہے۔

بحث مسئلہ دوم اسباب طبعی

اگرچہ مسائل اور بعض کلامیہ مسائل سے مسئلہ اولیٰ امام صاحب سے ایک ایسا مسئلہ جس نے جس کے کمال
 ہوئے سے خلاف کھڑا ہو، لیکن باوجود یہ بات کہ ہم مسئلہ سے کمال دلچسپی اور بحث کرنے کی راہ
 ضرورت پیش کرتے ہیں۔ کیونکہ جمعیت میں مسئلہ فخر اک چلنے ہے جس پر اثر غائب کے جو اثر
 نکلے ہیں اور پائے پڑھتے ہیں، انہیں ہم امام صاحب سے لاکھ بیان کی قدر تکمیل کے ساتھ
 نظر کرنا چاہتے ہیں، تاہم اختلاف میں امام صاحب نے یہاں کہ اختلاف کا یہ سبب ایک سبب اور سبب میں جو
 حاکمیت ذاتی چلتی ہے، وہاں وہی ہے، یعنی حب اور سبب کے، جس میں جسم کا غرض ہے کہ جس میں کہ جب یہ
 سبب کلام سبب اپنے سبب کے، جو ہو سکتے ہیں، مسئلہ میں ہم کو محمد کے ساتھ اس دینے نام لازم سے
 کہ اس سے کسی تجویز و تخریق عادات کا مشکوٰۃ انہی کا یہ سبب ایک جگہ فرط کائنات کا یہ سبب چاہتا ہے، چاہتا ہے
 (باقی بحث حق طبعی)

بقیہ کلام انہی کے ہے۔

پھر سے نہ ہو، ہمہ دورہ کس بات کا۔ بلکہ اس میں کائنات کا کام چاہے یا نہ ہو، وہ
تو اسلئے سرشت کی پھر ایجاد اسلئے ضرورت ہے جس میں کائنات کی کوئی کمی نہ ہو۔
مصلحہ انصاریہ ۱۰

۱۱ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس

(یہ طائر المصروع، حرف حق سے جواب کی طرح یہ بھی سمجھتا ہے کہ وہ حق سے بے وفائی کر رہا ہے۔
یہ صراحتاً اس کے بیان کے تحت ہے مصلحہ انصاریہ میں مصلحہ انصاریہ کے ساتھ ساتھ ہے
۱۲ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
طائر المصروع کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
۱۳ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
۱۴ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس

۱۵ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
۱۶ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
۱۷ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
۱۸ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس

۱۹ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
۲۰ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس

۲۱ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
۲۲ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
۲۳ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
۲۴ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس

۲۵ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
۲۶ آیات ۱۲۱-۱۲۲۔ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس
مصلحہ انصاریہ کے ساتھ اس میں لایا ہے کہ باوجود انصاریہ کی کئی من مصلحت میں اس

گورنر تعین عالمی حریت سے رائج (سائنس) میں گورنر کو اس کے حقوق

اور اثرات پر مبنی ہے۔ اور اس کی بنیاد پر اس کے حقوق میں

تغییرات ہوتی ہیں۔

اس کے اثرات میں

مستند عالمی سائنس میں سائنس کے حقوق میں

و اس کے حقوق میں یہ سائنس میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

سائنس میں سائنس کے حقوق میں سائنس کے حقوق میں

حادثہ کے فرما سناں میں نہ کہ میں اہل برکت پر بدش بولی ہے وہ ساری برکت سے ہی
درق ہوتا ہے۔ اور اس کا کب ایسے ہی لوگوں میں ہے۔

اس طرح کلام صوفیہ و فلسفہ سے دور دو سفتیں پیدا ہوئیں

زمانہ سلف میں ان خلفاء کا مذہب وہی تھا جس پر قرآن مجید مطلق ہے جس میں چونکہ انھوں
نے کلام صوفیہ اور کلام صوفیہ کو اپنی کتابوں میں ملا لیا کہ وہ اس سے دور تھیں پیدا ہوئی تھی ایک
اعتقاد اس شخص کے حق سے نہیں جس نے مساکین فقراء کو قبول کیا۔ اور دوسرے میں شخص کے حق
میں جس نے مساکین مدبروں کی روپیہ کی۔ جو آفت سارو دیئے گئے۔ اور ان کے قبول حق میں پیدا
ہوئی

آفت والی پر قبول فلسفہ سے بلا امتیاز حق یا باطل۔ نکار کر گیا

اور ایک عظیم وقت تھی۔ چونکہ صحیفہ عقلی لوگوں میں سے ایک گروہ نے یہاں لیا کہ چونکہ
یہ کلام ان کتابوں میں موجود تھا اور ان کی جھوٹی باتوں میں سمجھتا ہے۔ اس لئے کہ اس
سے صحیح کی اختیار کی جائے اور اس کا ذکر لکھنا ہر کسی کو چاہئے۔ مگر اس کے رد و اسے
پر عمل نہ کر کے اور کتاب کا اثر کم کیا جائے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ان لوگوں نے اپنے مذہب کا نام
نہ تھا۔ وہ ساقی سب سے انہیں ملائے۔ اس لئے اس نے اپنے شخص عقل سے انھوں
نے یہ بھی سمجھ کر یہ کتاب اس طرح کا قائل تھا کہ اس لئے یہ کام بھی باطل ہے اس کی
مثال ہے کہ ایک شخص کسی غریب سے ستر ہے کہ لا الہ الا اللہ جیسی دوسروں کے نظروں میں تو
کہہ اچھا ہے اور کہتا ہے کہ یہ تو لہر ان قانون ہے۔ اس سے اعتقاد میں جو لکھنا کہ راہبر سے
اور تانے کرے کہ میرا حق جو کافر ہے کہ یہاں لول کے ہے۔ نہ کاظ اس۔ ت کے کہ وہ جوت
تحد حرج سے انکار کرنا ہے۔ مگر بجز اس انکار کے اس کے فکر کی اور کوئی وجہ نہیں ہے تو۔ ہر
تہ نہیں چاہئے کہ ان امور میں جو حقیقت میں سب کفر نصرانی نہیں ہیں مثلاً کسی اپنے اس میں
جو حق ہے کہ اس کو انھوں میں بھی حق جانا ہو اس کی مخالفت کی جائے۔ یہ بات ضعیف
و عقلی لوگوں کی ہے۔ جو سائنس جس حد اور لوگوں پر رہتے ہیں اور یہ نہیں کرتے جن کے مذہب
سے لوگوں کو شامہ رہیں لیکن عامل آدمی مرناج عقول، حضرت علی کرم اللہ وجہہ فیہ کی

کرتے ہیں۔ جنہوں نے فرمایا کہ شناخت حق پر یہ شناخت آدمی مست کرو۔ بلکہ اول شناخت حق حاصل کرو۔ پھر اول الحق کی خودی شناخت ہو جائے گی۔ یہی صاحب عقل مسرت حق حاصل کرتے ہیں۔ اور پھر عقل قلوب پر نظر کرتے ہیں۔ اور وہ حق ہوا تو حواہ کا قائل جمیع ہو یا چاہا اس کو قائل کر دیتے ہیں۔ بلکہ عقل آدمی باہر باہل ضلالت کے قلوب میں سے بھی ہر حق نکال دینا چاہتا ہے۔ لیکن وہ چاہتا ہے کہ درغائل حاکم میں سے ہی نکلتا ہے۔ اور اگر صرف حق اپنی بصیرت پر مشوق ہو۔ تو اس بات کا کچھ خوب نہیں کہ وہ کہہ سکے غیر غافل میں ہاتھ ڈالے اور کھرے کو کھوٹے اور جسوے مال سے تمیز کر کے چلھو کر لے۔ کھوٹے سے چھاننے والے سے معاملہ کرنا ایک گنہگار دیہالی کے خیال میں باعث ذر ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک سمجھدار مسرت حق میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ کہ وہ دہ پر جانے سے اس شخص کو متوجہ کرتے ہیں۔ جو شناخت آدمی چاہتا ہو نہ تیرا کہ کمال کو۔ اور مانپ کو ہاتھ لگا دے سے بچے کوڑکا کرتے ہیں۔ اسوں کو ہار پرک۔ قسم ہے کہ اکثر طاقت و ادبی نسبت یہ سخن غائب ہو گیا ہے کہ ہم دینی و باطل اور ہدایت و ضلالت کے تمیز کرنے میں کمال اور جتنی عقل و دانائی اور مہارت ہے اس لئے جہاں تک عقلمن و عقلیت کو کراہلوگوں کی کتابوں کے مطالعہ سے روکنا واجب ہے۔ کیونکہ اگر وہ اس طاقت سے جو ہم پیچھے ہیں آگے آئے ہیں بچ بھی گئے لیکن دوسری طاقت سے جس کا ہم ادھی ذکر کرنے والے ہیں نہیں بچ سکیں گے۔

جن لوگوں کی طبیعتوں میں عوام مقام نہیں ہوئے اور جن کی آنکھیں خدا تعالیٰ نے ایسی نہیں کھولی ہیں کہ ان کو مذہب کی غایت مفہوم نہ سمجھے انھوں نے ہمارے بعض کلمات پر بھی جو ہم نے اپنی تصنیفات میں امر اور عطا میں بیان کئے ہیں اعتراض کئے ہیں۔ اور یہ سمجھا ہے کہ ہم سے وہ کلمات فلاسفہ و محدثین سے لئے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے بعض ان میں اپنے مضمر اور خیالات ہیں۔ اور یہ کچھ تعجب کی بات نہیں کہ ایک راغبیر کا قدم دوسرے راغبیر کے نقش پر پڑے اور اس میں سے بعض کلمات کتب شریعہ میں پائے جاتے ہیں۔ اور وہ کلمات زیادہ تر کتب تصوف میں موجود ہیں۔ اور لہذا ہمیں کر۔ کہ کلمات مذکورہ جو کتب فلاسفہ کے راغبیر نہیں پائے جاتے لیکن جب کلمات فی علم حصول ہوں اور دلائل عقلی سے قلوب کی تائید ہوتی ہو اور کتاب و سنت کے تحت مضامین ہوں تو یہ ہرگز مناسب نہیں کہ ان سے کنارہ کشی اور انکار کیا جائے کیونکہ اگر ہم یہ طریق اختیار کریں اور جس امر حق کی طرف کسی غیر دین باطل کا خیال نہ کیا، داس کی ترک کرنے

آفت دوم فلاسفہ کے بعض اقوال حق کے ساتھ دھوکے سے اقوال باطل بھی قبول کر لئے جاتے ہیں

آفت دوم یعنی جوں کرنے کی آفت جو کس کتب فلاسفہ مثلاً اخوان الصفا وغیرہ کا مطالعہ کرتا ہے اور اس کلمات کو دیکھتا ہے جہاں تصور نے انہما کے یک برکت کا نام دیا ان صوفیہ کلام سے لے کر اپنے کلام میں لائے ہیں تو وہ اس کو پاچھے سمجھتے ہیں۔ اور وہ حق کو قبول کر لیتا ہے۔ اور ان کی بہت حسن حقیقت دیکھتے گئے۔ یہ صحیح ہے کہ جہاں کھانسی نے۔ یہاں پر بند کیا ہے اس کے حسن عن دماغ باطل باتوں کو بھی جہاں میں ملتی ہوئی بولی ہیں قبول کر لیتا ہے۔ یا اس ایک قسم کا قریب ہے جس کی عیسے تہمتاً ستر باطل کی طرف کھینچا گیا ہے اور یہ آفت کے کتب فلاسفہ سے دوسرا وجہ ہے کہ کونکہ اس میں بہت غمراہی کا نام لیا اور دھوکے میں۔ اور اس طرح اس شخص کو جو شعور نہ ہو تو وہ دیکھنے کی جگہ سے بچا دیا وجہ ہے اسی طرح غلط کو اس کتابوں کے مطالعہ سے بچا دیا وجہ ہے جو اس طرح اس بات کے بغیر سے بچوے سے بچوں کی حفاظت کرنی وجہ سے اسی طرح اس بات کے بھی حفاظت دیا ہے کہ لوگوں کے کانوں میں فلاسفہ کے اقوال جس میں جھوٹ کی سبب جملہ لاشعور سے بچنے پر عمل افسوں کو پڑا وجہ ہے کہ اپنے خود رسالہ عقیدہ کے روح و سانپ جو بھڑکے ہوئے ہیں کہ اس کو معلوم ہے کہ وہ بچے گئی کسی رہیں کرے گا اور کائن کرے گا کہ میں بھی یہ دم کر سکتا ہوں بلکہ افسوں کو پڑا وجہ ہے کہ بچے کو سانپ سے اس طرح پر ڈرلوے کہ اس کے دوسرے خود سانپ سے بچتا رہے۔ اسی طرح عالم پر جو اپنے علم میں مضبوط سے عینہ کیا کرتا سانپ سے بچو کہ کو کافسوں کو کال سانپ پکڑتا ہے چنگر دہرہ رہتا ہے اور پکڑتا ہے تو وہ تریق کو تو طبعاً کال ہوتا ہے۔ اور رہ رہ کر کوکھوتا ہے۔ ایسے افسوں کو کہ یہ مناسب نہیں کہ جو شخص حاجت مند تریق ہو اس پر تریق کے دے میں نکل کرے۔ یعنی جو قیاس ایک صراف معروضہ نے کمرے کا رن کوئی جانتا ہے جب اپنا ماتم بہت سکھ غرض خالص میں اذان ہے تو زور خالص کو طبعاً نکال لیتا ہے۔ اور جھوٹے سکھ اور دکانی کو پرے پھینک دیتا ہے۔ یہ مناسب نہیں کہ ایسے شخص کو جو حاجت مند خالص اس کے سینے میں نکل کرے عینہ یہی طریقہ عالم و قیاد کرنا چاہئے۔ جب حاجت مند تریق یہ جان کر کہ یہ شے سانپ میں سے نکالی گئی ہے جو مرکز براس کے لینے سے

مذہب تعلیم اور اس کی آفات

ہم صاحب مذہب علی تعلیم کی تحقیق شروع کرتے ہیں

جب میں علم لغت سے فراغت پاچکا اور اس کی تحصیل و تفسیر کرچکا اور حریزہ اُسی میں مکتوب قیام بھی اور اہانت کرچکا تو مجھ کو معلوم ہوا کہ اس عمر سے بھی میری پوس پودی کرنا نہ حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور عقل کو یہ استقلال نہیں کہ ترجیح مطالب پر دے گی، یہ ملے اور نہ اس سے ایسا نکتہ حاصل ہو سکتا ہے کہ نہ مشکلات سے قلوب تنہا ہو گئے۔ چونکہ علی تعلیم کے غایت جد کی شہرت حاصل کی ہوئی ہے، اس حلقہ میں مان کا یہ بھی مشہور ہے کہ وہ کوہِ عالی امور کی معرفت اسلام معلوم قائم باحق سے حاصل ہوئی ہے۔ اس لئے میں نے یہ سوچا کہ کیا کوہِ عالی تعلیم کی تفتیش کہیں اور کیجوں کہ میں نے کتابوں میں یا کھجے

۱۔ علی تعلیم کے فروغ سے میں دعوتِ خدا پاتے رہا شہید کیے ہیں۔ یہ قوی ماہوں سے مشہور ہے۔ خراسان میں تعلیم کا اصل تعلیم دہلہ اور عراق میں عراقیہ طریقہ ہے۔ اس فرقہ کو باطنی بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کا بڑا اصول مذہب ہے۔ یہ نظام ہے جسے باطنی یا صوفی کہتے ہیں۔ اس اصول کے مطابق شریعت نے جس کا مذہب جوئی کا دلیل کرتا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک حق ہے کہ وہ سب سچے ہیں۔ ہر مذہب کے بارے میں تو کوہِ عالی بصورتِ تعلیمی علی الحقیقہ، و مستحکم و مستحکم ہے۔ اس مشورے سے ہمہ ہمدردی سے حق و باطل اور وہی قدرت سرا

۲۔ اس کے اعتبار سے فرقہ ہے

۱۔ اس میں صاحب مذہب کے ہر مذہب کے کوہِ عالی میں باطنی یا صوفی یا اہل حق میں

۲۔ اس میں صاحب مذہب کے ہر مذہب کے کوہِ عالی میں باطنی یا صوفی یا اہل حق میں

۳۔ اس میں صاحب مذہب کے ہر مذہب کے کوہِ عالی میں باطنی یا صوفی یا اہل حق میں

۴۔ اس میں صاحب مذہب کے ہر مذہب کے کوہِ عالی میں باطنی یا صوفی یا اہل حق میں

میں غلطی کرنے والے کے لئے ایسا اجراء وصحت والے کے لئے دوا اگر میں تو اسی طرح جملہ مرد اجتہادی کا صاحب ہے اور علیٰ حد القیاس فقیر و کمزور کو ان کے رویے سے دینے کی بیعت سمجھا جانے والا طریق اتفاق ہوتا ہے کہ اس شخص سے اجتہاد سے کسی دن کو فقیر سمجھتا ہے ورنہ وقت میں وہ ایک عہد ہوتا ہے اور آپ حلال کو خدا کرتا ہے سو اگر وہ شخص غلطی بھی کرے تو اس غلطی پر اس کو پچھراؤ اخذ نہ ہوگا کیونکہ مواخذہ ہر شخص پر صرف ہو جب اس کے اعتقاد کے عبادت ہے اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک شخص کے بخلاف کا فرقہ بھی اسناد دہکا سے جس درجہ کا اس کا اعتقاد ہے تو ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ ہر شخص کو اس اپنے اعتقاد کی پیروی کرے گا علم دینہ کیا ہے کسی طرح کہ سب قدم میں اجتہاد کرنے والا اپنے اعتقاد کی پیروی کرتا ہے گو کوئی اور شخص اس کی مخالفت کرے۔

۱۔ راجعہ فی کیا جائے کہ اس صورت میں مسئلہ پر لازم اور حیدر شفیق رحمانہ تعالیٰ کی پیروی کرنا لازم ہے نہ کسی اور کی تاہم یہ چھٹیں کے کہ مقدمہ جو بہت مت قبلت نسبتاً مشہور ہے اور اجتہاد کرنے والوں میں اختلاف واضح ہے تو اس کو کیا کرنا چاہئے؟ غہ ہاں اس کا بھی جواب دے گا کہ وہ اپنے دن سے اجتہاد کرنے کے دو دلائل مبدیہ کے سبب میں کسی شخص سے سب سے عام وہ سب سے فاضل سمجھتا ہے مبادی کے اجتہاد کی پیروی کرنا لازم ہے اسی طرح ہر مبادی کا صاحب ہے جس حلقہ کا اجتہاد کی حیدر جو کر، اور ضروری ہے۔ ایمان و توحید کے علم کے بھی کوئی غلطی کرتے تھے۔ چنانچہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کہ میں سب سے خیر کے علم کرتا ہوں اور پیغمبروں کا بائیک خدا ہے جیسے میں عباس علی پر جو قوس شہداء سے حاصل ہوتا ہے حکم کرتا ہے اور قول شہداء میں بھی کوئی حلقہ نہیں بھی ہوتی ہیں اس سبب اسے اجتہاد کی امور میں انبیاء بھی خط سے محفوظ نہیں وہ ملتے تو اور دشمنی میں کیا اسد رکھتے ہیں؟

۲۔ مقام پر اہل فقہ کے وہ سوال ہیں فیک کہ اگر یہ قول مذکور بالا سوا اجتہاد کے باب میں صحیح ہے مگر اصول عقائد کے باب میں صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اصول عقائد میں غلطی کرنے والے عقیدہ تصور نہیں ہوتا۔ اسکی صورت میں کیا طریق اختیار کرنا چاہیے؟ اس سوال کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اصول عقائد کتاب و سنت میں مذکور ہیں اور اس کے سوا جو اور امور لازمہ فقہی و اصولی ہیں ان میں امر حق بدویہ و قضاہ مستقیمہ کے دونوں کرنے سے مطلوب ہے چنانچہ مذکور یہ وہ امور ہیں جن کا امتحان سے اپنی کتاب میں کر فرمایا ہے اور یہ بعد اس

سے نکلیں تھیں۔ چنانچہ ملک و ممالک انھوں نے میری بہت سی سی بی بیوں کو ۱۰۰۰ روپے
 میں بیوی کر دیا۔ یہ چاہتا ہے کہ پادشاہ اور مہرہ جی تعلق میں سے اتفاق کو ، اس کے لئے
 ہے کہ سب سے پہلے ان کے لئے کوئی چیز نہیں رہا اور یا ان کے لئے حضرت علیؑ کو مہر دیا ہے۔
 جی جو پیشہ ستم میں اور اہل حق کو قتل نہیں کر سکتا اور جو بی بی کے لئے کوئی چیز دے سکتی
 اپنی بات سے کہ یہ ستم برپا ہے اور اگر اسے دیا جائے کہ اس ملک میں کوئی نہیں کیا اور
 اس میں سے لے لیا گیا ہے اور اس میں کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں
 اور کہ یہ ستم برپا ہے اور اس میں کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں
 جی کہ اس میں کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے
 کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں
 رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے

۱۰۰۰ روپے میں بیوی کر دیا۔ یہ چاہتا ہے کہ پادشاہ اور مہرہ جی تعلق میں سے اتفاق کو ، اس کے لئے
 ہے کہ سب سے پہلے ان کے لئے کوئی چیز نہیں رہا اور یا ان کے لئے حضرت علیؑ کو مہر دیا ہے۔
 جی جو پیشہ ستم میں اور اہل حق کو قتل نہیں کر سکتا اور جو بی بی کے لئے کوئی چیز دے سکتی
 اپنی بات سے کہ یہ ستم برپا ہے اور اگر اسے دیا جائے کہ اس ملک میں کوئی نہیں کیا اور
 اس میں سے لے لیا گیا ہے اور اس میں کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں
 اور کہ یہ ستم برپا ہے اور اس میں کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں
 جی کہ اس میں کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے
 کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں
 رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے
 کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے

۱۰۰۰ روپے میں بیوی کر دیا۔ یہ چاہتا ہے کہ پادشاہ اور مہرہ جی تعلق میں سے اتفاق کو ، اس کے لئے
 ہے کہ سب سے پہلے ان کے لئے کوئی چیز نہیں رہا اور یا ان کے لئے حضرت علیؑ کو مہر دیا ہے۔
 جی جو پیشہ ستم میں اور اہل حق کو قتل نہیں کر سکتا اور جو بی بی کے لئے کوئی چیز دے سکتی
 اپنی بات سے کہ یہ ستم برپا ہے اور اگر اسے دیا جائے کہ اس ملک میں کوئی نہیں کیا اور
 اس میں سے لے لیا گیا ہے اور اس میں کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں
 اور کہ یہ ستم برپا ہے اور اس میں کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں
 جی کہ اس میں کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے
 کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں
 رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے
 کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے کوئی چیز نہیں رہا ہے اور اس کے لئے

مجھ کو اس کی عمدہ فہم کا کس قدر غماز ہے؟ کیونکہ اس مجرور کے ذہن سے تو تمام غلطیوں کے جوہر
دھرت چھٹی تھیں۔ لیکن اس صداقت کو بھی نہیں مانتا تھا۔

اس کے سوا اور بہت سے مشکل سوالات ہیں جو سوائے وقتِ ادا کی عقلیہ استعداد نہیں ہو
سکتے۔ اب تیرے نزدیک دلیل عقلی پر تو یقین نہیں ہو سکتا اور مجرور سے صداقتِ اس وقت تک
معلوم نہیں ہو سکتی جب تک عمر کی حقیقت اور عمر اور مجرور کے درمیان فرق معلوم نہ ہو کہ انہوں نے
اپنے ہندوں کو گمراہ نہیں کرتا۔ اور یہ مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ ہندوں کو گمراہ کرتا ہے یا نہیں اور اس کے
جواب کا انکال مشہور ہے۔ چنانچہ تمام مفسرین حدیث کا اذہان میں اس طرح دھونڈتا ہے اور یہ ہے کہ
کناجی دی اس کے مخالف کی چیز بھی پر صدر نہیں ہے۔ اسی کام کا وہ اس دلائل عقلی کو یہاں کرنے
لگے گا جس سے وہ اٹھ کر نہ تھا اور اس کا مخالف بھی ویسا ہی بلکہ اس سے واضح تر دلائل یہاں
کرے گا۔ اس سوال سے ان میں وہ انکار و عقیم واقع ہو چکا ہے کہ ان کے سوا کچھ نہ
ہو سکتا۔ اس کا جواب انھیں چاہیے کہ انھیں کچھ نہیں ہے۔ حقیقت میں یہ حجاب اس صوفیہ عقل کو اس
نہج سے پیدا ہوئی جنہوں نے اہل تعلیم کے ساتھ ساتھ یہ تصور بچا ہے کہ اس کے اعتراض کو خود
ان پر آتا کہ انہیں وہ جواب دینے میں مشغول ہو گئے لیکن یہ غریبی پیدا ہے کہ اس کلام میں
اصلی ہرجا کا ہے اور دور دور تر سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ طریق مناظرہ کلمہ سے سائنس کرنے سے
مناصب نہیں ہو سکتا۔

اب اگر مفسر میں یہ ہے کہ یہ تو مفسر میں پراختہ اس آیت: یا ہونہر کیا کوئی اس سوال کا جواب
تحقیقی بھی ہے؟ تو ہم کہیں کہ اس کا جواب ہے کہ اگر انھیں متغیر نہ گوارنے سہ ہے کیا
کہ میں متغیر ہوں اور کوئی مسئلہ ممکن یا کہ کل مسئلہ میں متغیر ہے۔ انہیں کو یہ کہنا ہے کہ اگر
اس میں بعض کی مانند ہے جو کہے کہ میں بیمار ہوں نہیں اپنا اصل مرض نہ بتا۔ اور عارضی طلب
کرتے ہیں اس کو یہ کہہ جائے گا کہ: یا میں مرض مطلق کا کوئی علاج نہیں ہے۔ لیکن میرا
معین مشاوریہ سال و نیرہ کے مطلق تین سو تیس تو یہ معین کا یہ کہ وہ اس امر میں متغیر
ہے۔ جب وہ کوئی مسئلہ ممکن کرے تو ہم اس کو مطلق ان سوال میں حسرت ذہن سے وزن کر
سکتا ہوں گے جس کو سمجھ کر ہر ایک شخص کو چاہیے کہ اس کا جواب نہ دے کہ بے شک یہ وہی
میزان ہے کہ اس دعوے سے جو شے وزن کی جاوے وہ قائل و موافق ہے۔ جس کو میری ہر کچھ لے
لگا۔ اور اس کے ذہن سے ہی وزن کا صحیح موازنہ بھی کچھ لے گا۔ جس طرح حساب قیاسی و قاطع

علم نفس حرب کو سمجھ لینا ہے اور نہ اس بات کو کہ معلم صاحب خود صاحب جانتے ہے اور اس علم میں چاہے۔ ہم نے تیرے لئے اس امر کو خیر کا کتاب قسط میں لکھ دیا اور حق میں کی ہے۔ جس اس کتاب وغیرہ سے پڑھتا پایا ہے۔ فی الحال یہ مقصود نہیں کہ عقل تعلیم کے ذریعہ کیا جاتا ہے بلکہ کی جائے۔

ما صاحب کی تصانیف و تردید مذہب دانش تعلیم

کیونکہ یہ امر اولاً ہم اپنا مذہب المستطوری میں بیان کر چکے ہیں۔

ثانیاً۔ کتاب جہاد حق میں۔ یہ کتاب اعلیٰ تعلیم کے لئے اعتراضات کا جواب ہے جو پند اور فکر کا جواب ہے جو مقام اہل ان میں ہمارے مدبر پیش کیے گئے۔

ثالثاً۔ کتاب مصلح الخلف میں جو باب فصائل کی کتاب ہے اور یہ کتاب ان اعتراضات کا جواب ہے جو مقام اہل ان میں ہمارے مدبر پیش کیے گئے۔

رابعاً۔ کتاب الدعویٰ میں۔ جس میں خانہ دار خوش ہے اس کتاب میں فل کے وہ اعتراضات مندرج ہیں۔ جو مقام طوس میں ہمارے مدبر پیش کیے گئے۔ یہ اعتراضات سب سنبھال دیکھ میں۔

خامساً۔ کتاب الفتن میں۔ یہ کتاب فی حق ایک مستقل تصنیف ہے اس کا مقصود یہ ہے کہ میرزا علی قاسم کی جانتے اور یہ بتلا جائے کہ جو شخص اس میرزا پر حاوی ہو جائے تو پھر اس کو امام کی کچھ حاجت نہیں رہتی بلکہ یہ بتلا بھی مقصود ہے۔ کہ اعلیٰ تعلیم کے پاس کون ایسی شے ہیں جس کے ذریعے ہمارے رائے سے نجات ملے بلکہ وہ تعلیم عامہ بلکہ عام کرے سے عاجز ہیں۔

ہم نے بارہا ان کی آزمائش کی اور مسئلہ ضرورت تعلیم و معلم مضمون میں ان کو سچا تسلیم کیا اور نیز یہ بھی تسلیم کیا کہ معلم مضمون بھی شخص ہے جو ہوں نے معنی کیا ہے لیکن جب ہم نے ان سے اس علم کی بابت سوال کیا۔ انہوں نے اس کو معلم مضمون سے لکھا ہے اور چند اشکالات ان پر پیش کیے تو وہ لوگ ان کو سمجھ بھی نہ سکے۔ چہ جائیکہ ان اشکالات کو حل کرنے حسب وہ لوگ عاجز ہوں تو امام غائب کی طرف متوجہ ہوں اور کہیں کہیں کے پاس سفر کر کے جانا ضروری ہے

جب یہ ہے کہ انھوں نے اپنی تمام عمریں حلقہ معصوم میں اور اس غمیدہ ملک میں گزاری ہے۔ نہ
 فتح پا کر کامیاب ہوئے گئے، نہ ہلاکتیں اور مطلق کوئی فتح تھی اس سے حاصل نہ کی، نہ ان کی مثال اس
 شخص کی ہے جو غمناک کی وجہ سے ناپاک ہو اور پانی کی تلاش میں تنگ و دو کرنا ہو اور سب کو
 پانی مل جائے اور اس کو وہ استعمال نہ کرے اور بدستور اور بدستور ہو۔

بعض لوگوں نے ان کے تبحر کا ذکر کیا ہے اور جو کچھ انھوں نے بیان کیا وہ بعض ضعیف اقوال و عملہ و غور و فکر سے ہے۔ یہ شخص حقیقت میں حکماء میں سے ہے اور اس کا مذہب جمیع مذاہب فلاحہ سے صغیر نہ ہے۔ اور اس کا فلسفہ اس کے اس کی تردید کی ہے۔ اور اس کے اقوال و عملہ ضعیف اور لیل و نیت پر ہے۔ چنانچہ اس کا کتاب خون و عشاء میں جو مذہب اور حقیقت میں جو غور و فکر کا قلعہ سب سے زیادہ بے ہمتی سے تہیب ہے۔ یہ شخص پر جو اپنی تمام تر تحصیل علم کی مصیبت اٹھانے اور پھر اسے گزروا دی علم پر ترقی کر رہا ہے۔ اور یہ سمجھتا ہے کہ میں عایت و احکام کے متعلق حد تک پہنچ گیا ہوں۔ پس ان لوگوں کا یہ مقدمہ ہم نے تحریر کیا اور ان کے خطا پر واپس کا احوال یہاں تو یہ معلوم ہوں کہ یہ لوگ عوام الناس اور صغیر العقول کو اس طرح آہستہ آہستہ فریب میں آتے ہیں کہ ان کو ضرورت معلوم بیان کرتے ہیں تو یہ تو فی الواقع منظم کام سے ان کے ساتھ جال کرتے ہیں اور جب ضرورت معلوم کے باب میں کوئی شخص ان کی مساعرت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اچھا وہ ہم کو اس کا علم بتلاؤ اور اس کی تعلیم سے ہم کو نفع بخشو تو وہ سمجھ جاتا ہے اور کہتا ہے۔ یہ جو تو نے ضرورت معلوم تسلیم کر لی ہے تو بڑا بڑا طلب اس کو حاصل کرنا ہے۔ کیونکہ میری غرض صرف اس قدر تھی۔ جو اس کی یہ ہے کہ وہ جانے کہ اگر میں سمجھ لوں گا تو بڑا حد ضرورت حاصل ہوں گا اور ان کے ہونے والے مشکلات کے حل کرنے سے عاجز ہو جاؤں گا۔ بلکہ ان کا جو یہ دیکھنا تو دور کہ ان کے سمجھنے سے بھی عاجز ہوں گا۔ پس اس کی حقیقت حاسنہ تھی

۱۔ یہ پیدا ہونے پر جس علاقے میں پیدا ہو وہ اس علاقے کا قاضی بن جاتا ہے۔ یہ حکم ہمارے ملک میں جاری ہے۔ ہمارے ملک میں قاضی بننے کے لیے ایک خاص امتحان ہوتا ہے۔ اس امتحان میں قاضی بننے والے کو ایک خاص کتاب پڑھنی ہوتی ہے۔ اس کتاب میں قاضی بننے کے لیے ہر قسم کے مسائل اور مسائل کے حل دیے گئے ہیں۔ اس کتاب کو قاضی بننے والے کو پڑھنا ہوتا ہے۔ اس کتاب کو قاضی بننے والے کو پڑھنا ہوتا ہے۔ اس کتاب کو قاضی بننے والے کو پڑھنا ہوتا ہے۔

طریق صوفیہ

طریق صوفیہ کی تکمیل کے لئے علم و عمل دونوں کی ضرورت ہے۔

بہت سے ان علوم سے فارغ ہو گیا تو میں نے قدم بہت اونچی طریق صوفیہ کی طرف مہذب دل کی اور میں نے دیکھا کہ یہ طریق صوفیہ اس وقت کامل ہوتا ہے جس وقت اس میں علم اور عمل دونوں ہوں مگر ان میں علم کی غرض یہ ہے کہ نہ تو علم کی تلاش کو طے کرے اور علم کو برے طریقوں اور ناپاک صحابہ سے پاک کرے۔ یہاں تک کہ اس کا دل سوائے اللہ تعالیٰ کے اور ہر ایک شے سے خالی ہو کر خدا سے آمات ہو جائے۔ میرے لئے یہ بہت مشکل کے پلاہتر آسان تھے۔

اب صاحب نے قواعد القلوب و دیگر تصانیف مشائخ عظام کا مطالعہ شروع کیا۔

پس میں نے علم صوفیہ اس طریق پر تحصیل کرنا شروع کیا کہ ان کی کتابیں مشائخ و تصوف اور صاحب کی تصنیفات، حارث عیسیٰ، معترفات، ماثورہ حبیبہ و علی و دیگر بے بسطانی و غیرہ مشائخ مطالعہ کیا کرتا تھا۔ یہاں تک کہ ان کے مقاصد علمی کی حقیقت سے بخوبی واقف ہو گیا اور اس کا طریق خاصہ بدریہ تعلیم و تدریس کے حاصل ہو سکا تو وہ حاصل کر لیا۔ مجھ پر کل کیا کہ حاصل اقامت، میں ان کے طریقے کی وہ ہیں جو سچے سے سچے سستی ہیں۔

صوفیہ کا درجہ خاص ذوق و حال سے حاصل ہوتا ہے

بہت سے درجہ روحانی و دل و سر میں صفات سے پیدا ہوتی ہیں۔ کہ قدم مرتب ہے نہ یہ مخصوص میں جن میں سے ایک دو صحت، اشک سیرت، اور ان کے اسباب اثر بخیر کو جانتا ہے اور دوسرا فی الواقع تندرست اور جسم سیر سے یا ایک شخص کی قریب سے واقف ہے اور وہ جانتا ہے کہ نہ ان حالات کا نام ہے کہ بغاوت جہد سے نکل کر دماغ پر غالب ہو جائیں اور دوسرا نفس در حقیقت حالت شریک ہے۔ بلکہ وہ شخص جو نشہ میں ہے۔ غریب شراب کے علم سے واقف

ہے اور شرعی سے نہیں اس کو کسی قسم کا حرج نہیں اور اقصیٰ حد میں نہیں ہے نیک و فاجر ہوا
اس کے بغیر جوئی و خلاف ہے طریبات عارض میں گویا عین صحت اور اس کے سبب ہر
اس کی دائمی جاسا ہے لیکن صحت سے محروم ہے کسی طرح پر اس بات میں کہ تجھ کو حقیقت ہے
اور اس کے شراب اور سبب کا حکم ماسک ہو اور اس بات میں کہ خبر حالی میں نہ ہن چائے وہ
فکر یا سدا بدل و مائے بہت لڑتی ہے عرصہ مجھے یقین ہو گیا کہ صوفیہ صاحب حال ہونے
ہیں کہ صاحب قائل ہو جو کچھ طریق تعلیم سے حاصل رہا لیکن قہار میں نے سب حاصل کر لیا
اور جو اس چیز کے تعمیر ہو تعمیر سے حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ وہی اور سب سے حاصل
ہو سکتی ہے اور کچھ سے سنبھلاتی ہے۔

موجود شرعی عقل کی نقیض میں جس جن علوم میں میں نے جہاد حاصل کی تھی اور جن
طریقوں کو میں نے اختیار کیا تھا ان سب سے میرے دل میں لگا ہوا علیٰ صورت یہ اور یہ آخرت
پر یہاں چھٹی چھٹی گویا کہ یہ دینان کے یہ مشورہ صوفیہ صوفیہ کی دلیل خاص سے میرے دل میں
درج نہیں ہوئے مجھے بلکہ ایسا سبب ہو رہا تھا جو اس سے خارج ہوئے تھے جس کی تفصیل
احادیث صبر میں نہیں آ سکتی۔

امام صاحب سعادت آخرت کے لئے دنیا سے قطع تحقیق کرنا ضروری سمجھتے ہیں
مجھ کو یہ ظاہر ہو گیا کہ بجز تقویٰ اور نفس کشی کے سوا کوئی حریف کی امید نہیں کی جا سکتی اور اس
کے لئے سب سے بڑی بات اس بارے میں ہے کہ وہ کرے اور جس کلمہ میں ہمیشہ رہنا ہے
اس کی طرف دل لگا کر یہی علاقہ دوسرے سے قطع کرنا اور تمام ہمت کو بند دلی کی طرف
متوجہ کرنا اور یہ بات حاصل نہیں ہوتی جب تک وہ مال سے تار و سارے قطع کرنا اور علاقہ سے
بڑھ کر جانے پھر میں نے اپنے احوال پر غور کیا کہ میں نے یہ کلمہ کو میں ہر اس خطرات
میں زود باز رہا ہوں اور انھوں نے مجھ کو ہر طرف سے گھیرا ہوا ہے میں نے اپنے احوال پر غور کیا کہ
میں سب سے چھٹا علیٰ تعلیم و تدبیر نہیں تھا۔ لیکن میں میں بھی میں نے دیکھ کر میں اسے عموماً
طرف مومن ہوں جو کچھ وقعت نہیں دیکھتے وہ طریقہ آخرت میں کچھ فرق نہیں دے سکتے پھر میں
نے اپنی نیت تدبیر پر غور کیا مجھ کو معلوم ہوا کہ میری نیت مصلحتاً نہیں ہے بلکہ اس کا سبب
و باعث طلب جہاد و شرب و ناموس کی ہے مجھے یقین ہو کہ میں خطرہ کا گروہ و لئے کفارہ پر

کمز ہوں اور اُمیر میں خالی احوال میں مشغول نہ ہوں ضرور کٹھنہ روزِ غ پر آگاہ ہوں۔ عرض مدت میں اس بات میں فکر کیا کرتا تھا۔ یہیں تک کہ مجھ کو زیارہ مقام کرنا آگیا معلوم ہونے لگا۔

بقعد اس سے نکلنے کا عزم ۱۶۲ھ

میر بہ حالِ خفا کہ یک روز بقعد اس سے نکلے اور ان احوال سے کنوہ کرنے کا عزم مصمم کرنا تھا اور دوسرے روز اسی عزم کو فتح کرنا تھا بقعد اس سے نکلنے کے لئے ایک قدم آگئے پڑھانا تھا اور ہر اقدام پہلے پڑھنا تھا۔ کسی صبح کو کسی حدیثِ رغبت طلبِ آخرت کی طرف نہیں ابھرتی تھی کہ بھر رات کو نکل کر حواشیات سلو کر کے اس کو نہ چل پڑتا جو عورت یہ چل ہو گیا تھا کہ وہ یہ کی خوشی تو نہ بھیجی ذاتی تر بھیجی تھیں کہ ”خیر ہر وہ خیر اور نہ“ اور انہیں کامنہ کی پکارنا تھا کہ ”چل دے چل دے“ مگر تھوڑی سی باقی رہ گئی ہے اور تھوڑا سفر دور پیش ہے اور جو کچھ تو اب علم اور عمل ضرور ہے وہ کھس دیکھا دے گا اور یہی ہے جس کو تو اب بھی سختی کی تیاری نہ کرے گا تو پھر کس دن کرے گا اور اگر اس وقت قطعِ تعلقی نہ کرے گا تو پھر کس وقت کرے گا یہ بات من کر شوقِ بزرگ لکھنا تھا۔ عزم مصمم نہ تھا کہ سب کچھ چھوڑ چھوڑ کر بھگ جائی ہو گئیں کل جاؤں پھر شطآن آؤں آج نہ تھا جو کہتے تھے کہ یہ حالت عارضی ہے۔ جبردار اُترتوے اس کا کہا جاتا۔ یہ حالت سرِ سجائو والے سے اُترنے اس پر یقین کر لیا اور وہی یہی حال و شان رہا کہ جو اس طرح کے کٹھنہ شخص سے پاک ہے اور اس حکومت کو جو ہر قسم کے کٹھنہ شخصوں سے صاحب سے چھوڑ دینا اور شاہِ پھر تیرا لکھی اس حالت کی طرف غور کرے کا شاید ہوتا تھا کہ اس حالت پر پہنچنا میریں ہوئے گا

امام صاحب کی زبان بند ہو گئی اور وہ سخت بیمار ہو گئے

پس ماہِ رجب ۵۸۷ھ بھری کے شروع سے قریب چھ ماہ تک شب و دن اور شوقِ سخت کی کشمکش میں سرور پانہ اور لادخان میں میری حالتِ احتیاد سے نکل کر بے احتیادی کے درجہ تک پہنچ گئی کہ ناگاہقہ توفی سے میری زبان بند کر دی حتیٰ کہ میں بے بس کے کام لگھی رہا۔ میں اپنے دل میں یہ چاہتا تھا کہ ایک روز صرف لوگوں کے دل خوش کرے کے لئے ایک

دوسرے لیکن میری زبان سے ایک کڑی بات نکلتی تھی اور وہ سنی کی طرف سے تھی۔ نہ جانے اس طرح کی بددعا کی وجہ سے دل میں ایسا بیخ و بوم پیدا ہوا کہ اس کے سبب سے قوت ہائے جسم بھی جاتی رہی اور کھانا پیانا سب چھوٹ گیا۔ کوئی پینے کی چیز خلق سے نہیں کرتی تھی اور ایک لمحہ تک ہضم نہیں ہو سکتا تھا۔ آخر اس حالت سے تمام اُم میں صحت ظاہری ہو اور یہاں تک صوبت پہنچی کہ تمام اہل باطن سے باز رہی ہو گئے اور کھانا کو کھانا حادقہ دل پر ہو گیا اور کھانے سے حراج میں سرایت کر گیا ہے اور اس کا علاج بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ وہی کو غم نہ دے راحت دی جائے۔ جب میں نے دیکھا کہ میں عاجز اور بالکل بے بس ہو گیا ہوں تو میں نے اللہ تعالیٰ کی طرف اس لاجواب آدمی کی طرح جس کو کوئی چارہ نظر نہ آتا ہو تھا کی دعا اور اللہ تعالیٰ نے جو ہر ایک لاجواب کا کرنے والے کی خیر و کوشش ہے میری عمر ابھی تھی اور اس سے چند سال اور دو تین اور بچے اور دوستوں سے دل ہٹانا آسان کر دیا۔ میں اپنے دل میں سطر شام کا غم کھاتا تھا لیکن بایں خوب کہ مبارک اُنکھیں خلیفہ اور فرم دوست اس بات سے واقف نہ ہو جائیں کہ میرا ارادہ شام میں تمام کرنے کا ہے۔

اما بعد حسبِ کا سفر مکہ کے بہانہ سے بغداد سے نکلتا

میں نے لوگوں میں مکہ کی طرف جانے کا ارادہ مشہور کر دیا۔ یہ ارادہ کر کے کہ میں بغداد میں کبھی جاؤں گا۔ اس کا بدلہ سے بلا تعلق نکل نکلا اور تمام اُم کے اہل عراق کا جو تیر و راستہ تھا۔ کہہ سکتا ہوں میں ایک بھی ایسا نہیں تھا جو اس بات کو مانگتا کہ جس منصب پر اس وقت میں مستقر تھا اس کے چھوڑنے کا کوئی سبب دینی ہے۔ بلکہ وہ یہ جانتے تھے کہ سب سے اعلیٰ منصب دینا یہی ہے کہ ان کا سلسلہ اسی قدر تھا۔ چند چھوٹے طرح طرح کے تہذیب کے لئے تھے جو لوگ عراقی سے حاصل پر رہتے تھے انھوں نے یہ کہاں کیا کہ میرا دنیا باعثِ خوف حکام ہوا ہے لیکن جو لوگ خود حکام کے پاس رہتے تھے انھوں نے اپنی آنکھ سے دیکھا تھا کہ حکام کس قدر دھرم کے ساتھ میرے ہمراہ تھے کہ ان سے ناخوش تھا اور اس سے کلمہ کش رہتا تھا اور ان لوگوں کی باتوں کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تھا یہ سوچ کر لوگ آخر یہ کہتے تھے کہ یہ ایک امر سادہ ہے اور اس کا سبب سوائے اس کے نہیں کہ اہل اسلام خصوصاً قزاقوں کا ناگوارہ لگی ہے۔ غرض میں بغداد سے رخصت ہوا اور جو کچھ میرے پاس مال متاع تھا وہ سب تقسیم کر دیا میں نے اپنے گھر اور

پہنوں کی خوراک سے زیادہ کھلی جمع نہیں کیا تھا۔ حالانکہ ہاں عراق بہ حبیب اس کے کہ مسلمانوں کے لئے نصف ہے اور یہ حصول حیرات و سمات ہے اور میری رائے میں دنیا میں جس چیز میں کو عالم پہنچے کھوئے مٹا ہے۔ ان چیزوں میں اس مال سے بھرتا اور کوئی شرم نہ ہوگی۔ پھر میں ملک شام میں داخل ہوا اور وہاں قرآن و حدیث کے قیام کیا اور بحرِ عرب و غلوت و ریاضت اور کامرانی کے کھجور کوئی مثل نہ تھا۔ کیونکہ جیسا کہ میں نے علمِ سوریہ سے معلوم کیا تھا و کمالی کے لئے ترکیبِ نفس و تدبیرِ مقام و کمالی و عقیدہِ قلب میں مشغول رہتا تھا

امام صاحب کا قیام دمشق میں

ہی میں ایک مسجد دمشق میں منعقد ہوا۔ یہ نام مسجد پر چڑھا جاتا اور قیام وہاں وہیں رہتا اور اس کا روزانہ بند کرتا تھا۔ وہاں سے اس بیت المقدس میں آیا۔

زیارت بیت المقدس و سفر حجاز

ہر روز مکانِ محراب میں اٹھتا ہوا اور اس کا روزانہ بند کر یا کر بیت المقدس پھر کھجور کوئی کاشق پیدا ہوا اور نہ پاورتِ عظیم سے فراغت حاصل کرے کے بعد از مدت و سول ہفت روزہ کات مکہ مدینہ سے ہفت روزہ کرے کا جوش و دل میں اٹھا۔ چنانچہ میں حجاز کی طرف روانہ ہوا اور مدینہ کی کشش اور پجروں کی محبت سے مدینہ کی طرف گھٹنے پڑا۔

امام صاحب و اہل وطن کو آئے اور گوشہ نشینی اختیار کی

سویں وطن کو واپس آیا۔ گو کچھ وطن اسے گذر بھی چلی نہ تھا۔ وہاں بھی میں نے گوشہ نشینی اختیار کیا تاکہ خلوت اور ذکرِ خدا کے لئے تنہا قلب کی طرف و غیرت ہو پھر حواشیہ زمانہ اور کامرانی و خیال اور ضرورتِ معاش میرے مقصد میں طعن آتی تھی اور عقلی خلوت مقصدِ حقیقی تھی اور صرف ہوا کات حفرہ میں و طبعی حبیب ہوتی تھی لیکن باوجود اس کے میں اپنی امید قطع نہیں کرتا تھا اگرچہ موانع نہ تھے کیا پہنچتا تھا۔ یہ سچے تھے مگر میں پھر ہذا کام کرنے لگا۔

امام صاحب کو خلوت میں مکا شغلات ہوئے

عرفہ کے قریب دس سال تک یہی حال رہا اور اس شغلوں میں کچھ پرانیے امور کا غلبہ

نہیں پائے جاتے تھے اور اک کر نے لگتا ہے

بعد عقل کے ایک اور حالت ہے جس میں اس کی دوسری شکل کھلتی ہے۔ جس کے ذریعہ وہ غائب چیزوں کو اور ان چیزوں کو جو ممکنہ مستقبل میں وقوع میں آنے والی ہیں اور نیز ایسا سو کر دیکھنے لگتا ہے جس سے عقل کی معزول ہے جس طرح قوت تمیز اور اک معقولات سے اور قوت جس حرکات قبر سے بچا رہے اور جس طرح پر اگر قوت تمیز پر حرکات عقل پیش کی جائیں تو عقل سرور ان کا انکار کرے گی۔ اور ان کو جید از قیاس سمجھنے کی اسی طرح پر بعض عقلاء نے حرکات نبوت سے انکار کیا ہے اور ان کو جید سمجھا ہے سو یہ بھی جہالت ہے کیونکہ ان کے انکار واستبدال کی بجز اس کے اور کوئی سند نہیں ہے۔ کہ یہ ایسی حالت ہے جس پر وہ کبھی نہیں پہنچے اور چونکہ ان کے حق میں یہ حالت کبھی موجود نہیں ہوئی اس لئے وہ شخص کمان کرتا ہے کہ یہ حالت فی حرمہ موجود نہیں ہے اگر اندھے کو بذریعہ قوت اور مداعت کے نگاہوں اور شکلوں کا علم نہ ہوتا اور اس کے بعد ہر دال ہی مرتب ان سے روکا کر کیا جاتا تو وہ ان کو ہرگز نہ لگتا اور ان کا اقرار نہ کرتا۔

خواب خاصیت نبوت کا نمونہ ہے

لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی خلقت کے لئے یہ بات قرعہ انجم کر دی ہے کہ ان کو خاصیت نبوت کا نیک نمونہ عطا فرمایا ہے جو خواب ہے۔ کیونکہ سونے والا آکھد سونے والی ہلت کو یا تو صریحاً معلوم کر لیتا ہے یا بصورت تشبیل جس کا انکشاف بعد قیاس پر یہ تعبیر کے ہو جاتا ہے۔ اس بات کا اگر انسان کو خود تجربہ نہ ہو اور اس کو یہ کیا جاتا کہ بعض انسان مردہ کی مانند بے ہوش ہو جاتے ہیں اور اس کی قوت حس و شنوائی و حنائی رائل ہو جاتی ہے پھر وہ غیب کا اور اک کرنے لگتے ہیں۔ تو نہ ان ضرور اس بات کا انکار کرتا اور اس کے کمال ہونے پر دلیل قائم کرتا ہے اور یہ کہتا کہ توئی کسی ہی اسباب اور کہ میں نہیں جس شخص کو خود اس اسباب کی موجودگی و حصول کی حالت میں ایسی شے کا اور اک نہیں ہو سکتا تو یہ بات بیان نہ مناسب اور زیادہ صحیح ہے کہ ان قوی کے معطل ہونے کی حالت میں تو ہرگز ہی اور اک نہ ہو۔ مگر یہ ایک قسم کا قیاس ہے جس کی تردید وجود اور مشاہدہ سے ہوتی ہے۔ جس طرح عقل ایک حالت غفلت حالت بامعانی ہے جس میں ایسی خاطر حاصل ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ سے طرائع معقولات نظر آتے لگتے ہیں جن کی اور اک سے وہاں بالکل بیکار ہیں اسی طرح نبوت سے مراد ایک ایسی حالت ہے جس

آنا بعض احکام علم لازم آیتے ہیں جن کا وقوع جزا و سزا میں صرف ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے سو ایسے احکام تجربہ سے کچھ نکر حاصل ہو سکتے ہیں اسی طرح پر خواص اور کفار کے لیے بھی بعض دلیل سے ظاہر ہے کہ جن امور کا ادراک عقل سے نہیں ہو سکتا ان کے ادراک کا ایک اور طریق موجود رہتا ہے جس سے وہ بہت سے فضائل اور طریق مذکورہ جہاں ہر ایک کے لیے بلکہ اس قسم کا ادراک جو مذکورات عقل سے خارج ہے یک خاصیت تھم جو اس نبوت ہے اور اس کے سوا نبوت کے اور بہت سے خواص ہیں۔ جو ہم سے بیان کیے ہیں وہ بجز نبوت کا ایک فقرہ ہے۔ مرنے میں کا اور صرفہ اس سب سے کیا ہے کہ خود بخود سے پاس اس کا ایک نمونہ موجود ہے یعنی حق۔ وہ مذکورات جو حالت خواب میں معلوم ہوتے ہیں اور کچھ کو ان میں کے عظم شائبہ و نجوم حاصل ہیں۔

یہ عدم متجزات خیال ہیں اور ان علوم کو بذریعہ بضاعت عقل حاصل کرنے کا ہرگز کوئی طریق نہیں ہے ان کے سوا جو دیگر خواص نہیں ہیں ان کا ادراک طریق تعریف پر چلنے سے بدرجہ (بقیہ ماثبتہ نہ سطر سے آئے)

اس قسم کی تحقیق قرآن سے اس شخص سے روک جو یہ کہ ایک امر فطری اور وحیہ میں مسکوتی جہاں نبوت کو انکار نکال دے یا نہیں کرنا کیونکہ نبوت کو فطری کہنا ہی اس کی خلاف ورزی قدرت کے قوت شہادہ سے

امام صاحب سے جو کچھ حقیقت نبوت کی سبب تحقیق کی ہے اس پر جو کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ماہر اور مہیر صاحب کی طرف نبوت کو فطری سمجھنے سے جو وہ صاحبان کی طرف نبوت کو تفسیر سے معجب ہیں سمجھتے کہ اس شخص کو کہ منتقم کر کے چاہیے اس سے بلکہ اس کو دھک دے مت بلکہ عدلیہ سے تلبس ملان سمجھتے تھے جو شہدہ گرفتار سے اس کی سماعت احمد کے قوی ہوتا جاتا ہے جس طرف دیگر مصلحت عدلیہ سے ہوتا ہے وقت میں پہنچ کر ظاہر ہوتے ہیں ان طرف جس شخص کو ملکہ سے بہت سزا دے دی گئی کہ اس وقت پر کالی کر ظاہر ہوتا ہے کہ اس صاحب سے اس اصول جہاں مکتوب نبوت پر ہی موقوف ہے بلکہ کہ بلکہ مکتوبات عدلیہ سے اس کی جانب دلی جائی طرف اہل صاحب نے اس کو نبوت و علم رب سے بھی اس کا تعلق ہونا ظاہر کیا ہے چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ جو شخص اس علم پر بحث کرنا چاہے یا ضروری نہ جانا کہ یہ علم جہاں ہی اور کتنی جاہل تھے کہ یہ معلوم ہو سکے

امام صاحب اپنے زمانہ کے علماء کے یہ عالم ہو رہا تھا کہ خود ان سے اس مانی تھی یہ قابل گفتار یا نہ کہتا کہ اس وقت میں ان کی یہ سزا ہے کہ ان علوم کے جس سالانہ یہ بزرگ جہاں و مشہور ہونے میں کوئی نہیں مانا کہ خود وہ میرہ کے خواص اس تجربہ سے دریافت کر کے امام صاحب کا مقتدا بن جائیں گے کہ کچھ نہیں ہو گا کہ کہ وہ اس میں سے بعض خواص انکس ان علوم کے مصلحت کی طرف راہ خود کو حقیقہ ہو یا سبب اس حال کا کہ یہ علماء خود انھوں نے انھیں باحیض بہت کیا تھا و تمام

دل کے حاصل ہوتا ہے لیونکہ اس سے کہ تو تو اس کو۔ سے سمجھ سے تو تھک کو حراصلی نے عطا فرمایا۔ یہی صاحب خوش نہیں اگر یہ حالت ہو تو وہ ہونی تو تو اس کی کہ بھی جا۔ چاہا پس اگر یہ میں اسکی صاحب ہو۔ میں کا سر سے پاس کوئی موت نہیں اور تو اس کو ہر کو سمجھ میں ملتا تو تو اس کی خدمت میں کہ حرا کر ملتا ہے، کیونکہ حدیث تو یہ ہے۔ مجھے نے بعد حق ہے۔ عموماً نہ۔ طریقہ تصوف میں کہ میں نہ جاتا ہے اور میں درجہ عمل بہتا ہے اس سے ایک قسم کا ذائقہ اور یہ قسم کی تعمیر ہے پہلی ہے جو صرف اس کا پاس کرے سے یہ اسکی برکتیں ہیں یہ ایک تعمیر۔ ہی عمل نہت پر ایمان لانے کے سے تھکا کالی ہے

کسی خاص شخص کا یہی دوبارہ لیدر مشہور ہوا تو اثر ثابت ہو سکتا ہے

اگر تھک کوئی شخص صاحب کے پاس سے میں نہ تھک واقع ہو تو یاد دہانی سے یہ نہیں تو اس بابہ یقین حاصل ہوئے سے کہ اس کے اور نہ تھک کہ جتنی ہے پر درود مشہور صاحب پذیر ہے تو اور درود ایسے اس شخص۔ حالات۔ پائے گئے جاتے۔ یہ کہ وہ جو ہم ملک اور علم مقدس حضرت حاصل ہے چکا وہ اب دو معیار و اطباء کے حالات مشہور کر کے لوگ ان کے اقل اس امر اس کی معرفت حاصل کر سکتے تو تو اس کا مشہور میں گیا اور تو اس باب سے بھی عاجز ہیں سے کہ شرفی نے عقیدہ ہوئے کہ جالیہ اس کے عجیب ہوئے کی معرفت تحقیق نہ نہ معرفت تھک کی اس طرح حاصل ہے کہ کو کچھ ہم ضرورت سمجھے اور اس کی کتابوں اور مصنف کو مطالعہ کرے۔ یہ کہ تم کو اس کے حالات کام میں بھی حاصل ہو جائے گا اس طرح پر دست فوے سے جوت سمجھ لائے تو تھک کو چاہئے مفر سے مجید اور احاطہ بیٹ میں ناظر ہو سکا کہ سے نہ تھک وہ شخصت تھک کی مبسب یہ ہم جتنی حاصل ہو جائے گا۔ میں میں پر دست تو سے سے جوت سمجھ لائے تو تھک کو چاہئے کہ اگر اس مجید اور احاطہ بیٹ میں ناظر ہو سکا کہ سے نہ تھک وہ شخصت تھک کی مبسب یہ ہم کہ یہ غلطی سے نہ جوت سمجھ لائے تھے اور اس کی کتابیں اسور کے تھک سے لڑائی چاہیہ جوت سے اور وہ محدث پر اثر ہے۔ دوسرے طریقہ یہ ہے کہ تعمیر قلوب میں اس کی تاثیر کہ یہ تھک ہے یہ سے کہیں صحیح فرمایا کہ جس شخص سے اسے علم بہت مل گیا کہ اللہ تعالیٰ میں اس چیز کا علم اس سے جس چیز کا علم اس کو حاصل نہیں تھا اور کیا صحیح فرمایا کہ جس شخص سے کہ علم ہی مدد دی وہ دانشور اس امر اس خاص کی مسئلہ کرتا ہے اور ایسا صحیح فرمایا کہ وہ شخص جس کو اس حدیث میں پیدا ہو کر اس کو

کہ کچھ کھانا عام چینی حاصل ہوتا ہے جن کی سند میں کوئی معین شے بیان نہ ہو یکے جیسے کہ وہ امور ہیں جس کی خبر ایک جرعت نے ایسے تو اترے دی ہے کہ یہ ہر شخص نہیں کہ یقین کسی ایک قول معین سے حاصل ہوتا ہے بلکہ ایسے طور سے حاصل ہوا ہے کہ وہ قول سے خارج نہیں لیکن مطلوب نہیں کہ جس قول واحد سے حاصل ہوا ہے پس اس قسم کا ایسا قولی اور علی ہے۔ وہ ذوق وہ ایسا ہے کہ ایک شے آکھ سے ایک ہی جائے اور ہاتھ سے بکڑ لی جائے۔ سو یہ بات سوائے طریق تصوف کے اور کس پائی کس جاتی۔

پس اس قدر بیان حقیقت نہایت فی الحال ہماری خوش سوچ رہا کے لئے کافی ہے اب ہم اس بات کی وجہ بیان کریں گے کہ خلقت کو اس کی حاجت ہے۔

سبب اشاعت علم بعد از اعراض

انسان واحد و شرعی کی حقیقت

جب تجھ کو عزت و عظمت پر مورد غبت کرتے قریب دس سال گزر گئے تو اس اثناء میں ایسے اسباب سے جن کو ہمیں بظہر نہیں کہ سنسکا شفا بھی بذریعہ وقت کے اور کبھی بذریعہ علم استدلال اور کبھی بذریعہ قوس الہیاتی کے کچھ کو کچھ ضروریہ مطلوب ہوا کہ انسان دو چیز سے طابا کیا ہے یعنی جسم اور قلب ہے۔ اور قلب سے مراد حقیقت روح فسان ہے۔ جو عمل معرفت خدا ہے نہ وہ معرفت و خون جس میں مردے اور چار پائے بھی شریک ہیں اور یہ دو چیز ہے جس کے لئے جسم ضرور کہہ کے ہے جسم کی صحت باعث صحت جسم ہے اور اس کا مرض باعث ہلاکت جسم کی طرح قلب کے لئے بھی صحت و صلاحتی ہوتی ہے۔ کوئی شخص اس سے نکلتا نہیں کہ تا جہ اس کے جوارہ قضا کے پاس قلب سلیم کے کہ حاضر ہو۔ یعنی بد القیاس قلب کے لئے عرض بھی ہوتا ہے اور اس میں ہلاکت ابھری یا زہری ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کے دلوں میں مرض ہے اللہ تعالیٰ کو نہ جاننا نہ جرم تک سے اور خواہشات نفسانی کی پیروی کر کے اللہ تعالیٰ کا گنہگار ہونا اس کا سخت مرض ہے اور اللہ تعالیٰ کی معرفت اس کے لئے تریاق زندگی بخش ہے اور خواہشات نفسانی کی مخالفت کر کے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنا اس کی دوائے ثانی ہے۔ جس طرح معالجہ طبی کا بجز استعمال دوا کے اور کوئی طریق نہیں ہے اسی طرح پر اعراض قلبی کا معالجہ بغرض قرط

مرض حصول صحت بھی بڑا مشکل ہے۔ یہ نئے ہی اور طرح پر نہیں ہو سکتا۔ جس طرح مہموں
صحت میں آویزا مراضوں جو دینو ایک صاحب کے موشہ ہوتی ہیں ان کو غلہ مانچہ صحت
عقل سے کھٹکے تھے بلکہ میں ان کو اس غلامی غلبہ و سب ہوتی کے خدشہ سے
حامیہ بنایا۔ ہم اسلام سے جو پختہ صحت ہوتی ہے سے خدشہ ہونے پر غلہ سے جس کا
ہے۔ جس کی طرح کچھ کو بھرتیہ طہر ہے کہ وہ عورت بعد و بعد یہ مضر ہے۔ متعدد ایمانی
جہاں شیرگی تھا و کے بصاحت عقل کے معلوم نہیں ہوتے بلکہ میں جس میں جس قسم و سب سے
جنہوں نے اس خواہش کو دور کرنے سے معلوم کیا ہے۔ بصاحت عقل کے ہے۔ اس طرح یہ وہ
نور ہے اور متعدد سے مر سب ہیں کہ ایک اور مری دوا سے دوسرا متعدد میں مضامین اس طرح کی
چلتی ہے اور ان کا اختلاف میں یہ فی ہر حکمت میں ہے۔ یہ صحت میں عقلی نواقص ہوتے ہیں
اسی طرح عورت بھی دوا یہ مراضی غلبہ میں انقلاب مختلف انواع متعدد سے مر سب ہیں

مشہدہ کو کچھ سے وسیع سے اور نماز فجر بعد از میں نماز عصر سے صحت سے ہیں یہ مقدار میں
اور سر نہیں دوسرا میں میں اس میں ہے۔ اس پر بڑا کثرت سے اور کسی طرح طہار
میں ہوتی ہیں کہ یہ اس طرح میں سے وہ شخص جس نے یہ دوا دینے کی طرح ہے۔ اس سے اس
اور لی صحت کا استدہا کرے۔ اس میں سے یہ بھی کہ اس کو کچھ اس قدر طہ سے مذکور ہو
میں ہوا اس میں دینی ایسا نہیں ہے جو غیر میں حامیہ موجب عقربہ ہے۔ اس میں اس طرح پر
اور یہ میں کچھ اسوں ہوتے ہیں جو دوا دینے کو کہے کہ اس میں ہے۔ یہ ماضیہ جو حکمت اور یہ
دوتے ہیں جس میں سے ہر یک جہاں اپنی تاثیر میں کے نہ عقل اسور ہے۔ اس کی طرح
نواقص و صحت کا ہر ایک عبادت کے لئے عت تکمیل میں عرضیہ حرامیہ غلبہ کے
عصب میں اور قانہ عقل کا اور اس کے عجب کار کے کہ اس کے درو سے قائم وہ بات
معلوم ہوتی ہے اور وہ نبوت کی ہدایت کرتی ہے اور اس میں اس پر کیا راب سے جس کو
اور صحت سے کچھ متھے ہیں خارجہ مری کے اور اس عقل سے اور انھو بڑا کمزور میں عرض
حوالہ صحت دوا سے جس طرح اور اس کو دوا پر اور تھیر میں صحت کا طریقہ تحقیق کے سبب سے
ہے جس عقل کی دوسری و چار صفت سبب ملک سے دوسرے سے اسے اس دوا سے بڑا اس کے کہ
جو کچھ طبیہ سمجھا۔ اس کو کچھ لے رہا۔ اور میں دوسم نے زمانہ طلبہ دعوت میں ایسے
نئی طرح معلوم نے جات میں جو مشہدہ لے برابر ہیں

اسباب فتور اعتقاد

پھر میں نے دیکھ کر کہ لوگوں کا فتور اعتقاد یہ کچھ تو باب اصل نبوت سے خارج کچھ اس کی حقیقت سمجھتے ہیں اور کچھ روایات نقل کرنے میں جو نبوت کے کھول ہیں۔ میں نے تحقیق کیا کہ یہ باتیں لوگوں میں کیوں پھیلی گئیں تو انہوں نے خود اعتقاد منہج احیان کے سبب پائے گئے۔

مسئلہ اول آن لوگوں کی طرف سے جو علم ہند میں جو کرتے ہیں سبب دوم اُن لوگوں کی طرف سے جو علم تصوف میں وہ بے ہوئے ہیں سبب سوم اُن لوگوں کی طرف سے جو دعویٰ علم کی طرف منسوب ہیں۔ جسی دھرم جو پیچھے ہوئے امام ہندی سے محکم کہنے کا دعویٰ رکھتے ہیں سبب چہم ہندو سادہ کی طرف سے جو جس شخص اس علم کبار لوگوں کے ہاتھ کرے ہیں۔

محض متکلمین کے اوپام

میں متکلمین کے اوپام۔ جو حاکمیت شرع میں کوتاہی کرتے تھے تاکہ انہوں نے شریعت کی نسبت کوئی اعتراض کے عقیدہ اور سر سے بحث کیا کرتا تھا اور اس کو گناہ تھا کہ تو حاکم شرع میں کیوں کوئی کرتا ہے۔ کیونکہ آخرت پر یقین رکھتا ہے اور وہ اس یقین کے آخرت کی بنیادی فکر کرتا اور دیا کے بدلے آخرت کو چھتا ہے وہ یہ حاکمیت ہے۔ کیونکہ تو کبھی لوگوں کے بدلے نہیں چھتا پھر اس طرح تو اس کو غیر دعویٰ کو اس سے دور زندگی کے بدلے چھتا ہے اور اگر تو دور آخرت پر یقین نہیں رکھتا تو تو کا فر ہے۔ پس فقہ کو طلب ایسا نہیں چاہا جس دوسرے چھتا چھتے اور یہ دیکھتے ہیں کہ کیا جب ہے خیر ہے اس کو کھلی کا جس کو ہونے باطل اہل ہندو سبب غمراہی کے اور جس سے ظاہر یہ حجت پیدا ہوا ہے۔ کوئی اس کی تصریح نہیں کرتا کیونکہ ظاہر میں اہل کائنات کو شرع کی حجت دکھاتا ہے۔ میں کون تو جواب میں یہ کہتا ہے کہ اگر قطعاً یہ جو یہ پرناظرت ضروری ہونی تو اہل دین کی اہلیت کے زیادہ ہوئی۔ درحقیقت ہلاکت فساد عالم کا بحال ہے کہ شہر فاضل بکر نواب نہیں پڑھتا اور اہل عالم شراب پیتا ہے اور دکان عام وقف و تیموں کا مال منہج فرما ہے وہ دکان عالم ولیف سلطان کھاتا ہے و درہم سے آخر لکھتے کرتا اور فساد عالم شہادت دے دے اور حکم متعلق محمد و قضا نے صادر کرے کے باوجود تھے کہ وہ مہر کی جیسے عدالت فقہ کی تھی کہ نے

میں ظلم ظفہ پڑھا ہو ہوں اور حقیقت نبوت کو خوب پہچان چکا ہوں اس کا خلاصہ یہی مکتبہ و صحت ہے اور نبوت کے وعید سے متصف یہ ہے کہ جو ممالک اس کے لئے صادر ہوں گے اسے ایک یا کم لائے، مگر اے اور شہادت قرآنی میں چھوٹے و بڑے سے دعا کا جائز ہونا اور تمام جائز شخصوں میں سے جس سے اس کی تکلیف میں بڑوں میں تو حکماء سے ہوں اور حرکت پر چلا ہوں۔ اور اس میں خوب غور دیکھا ہوں اور یہ قسمت تقدیر و تہمید کا کھنکھ نہیں ہوں۔

یہ ایمان کا شرعی مسجد، جہاں لوگوں کا جنہوں نے ظلم الہی پڑھا ہے اور یہ اہل بیت سے کتب فعلیہ بنا دے اور غزالی سے لکھا ہے یہ لوگ دعوت اسلام سے بھی حریص ہیں عزائم نے دیکھا ہو گا کہ بعض ان میں سے قرآن پڑھتے اور جو حقوں اور فرائضوں میں حاضر ہوتے اور وہاں سے شریعت کی تعظیم ظاہر کرتے ہیں لیکن مذہب شراب پیئے اور مریح طرح کے فسق و فجور کو ترک نہیں کرتے اور جب یہ لوگوں کو یہ کہتا ہے کہ اگر نبوت صحیح نہیں تو نماز کیوں پڑھتے ہو۔ تو کبھی یہ جواب دیتے ہیں کہ جوں کی بخت اور نقل شریعت کی مبادی اور بل اور لوگوں کی حفاظت ہے وہ کبھی۔ کبھی کہتے ہیں کہ نبوت صحیح ہے اور شریعت حق ہے۔ مگر جو اس سے شراب پینے کی وجہ پوچھی جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ شراب اس واسطے ہے کہ وہ کسی میں شخص وہ اوقات کے کرتی ہے اور میں اپنی ملک کے مسلمانوں سے بچاؤ دیتا ہوں اور میں شراب اس وجہ سے پیتا ہوں کہ وہ اضیعت میں ہو جائے۔ یہاں تک کہ بڑی بیعت نے اپنی وصیت میں لکھا ہے۔ کہ میں اللہ تعالیٰ سے شکائے کرنے کا کام کرنے کا جہد کرتا ہوں اور شریعت کے لوازم کی تعظیم کیا کروں گا اور عبادت میں وہ بی بی میں کبھی قصور نہ کروں گا اور یہ بیت بیوہ کی شراب نہیں پیوں گا۔ بلکہ اس کا استعمال صرف بطور دوا علاج کے کروں گا۔ میں اس کی حدائی میں اور التزام عبادت کی حالت میں یہ اختیار دیتا ہے کہ وہ شراب کو خوری کو یہ بیت شکایت کرتا ہے۔

ایسا کہ ان سب دھیان ایمان کا حال ہے اس لوگوں کے سبب بہت لوگ جو کے میں آگئے ہیں۔ ان کے دھوکے و مستحسن کے ضعیف و متراشوں نے اور بھی بار بارہ کر دیا ہے۔ کیونکہ اہل بیت سے ان کا ظلم ہر سہ متعلق کی پہلو پر اعتراض کے نہیں جاتا کہ یہ علوم ان کے نزدیک جیسے کہ ہم قبل ان میں بیان کر چکے ہیں۔

۱۔ محمد بن مریح بن رواد کے کزن اگریزی خوں اور بنوں کا جن سے دعا اپنے دسب سے فعل کو ہے۔ یہ وہ کسی قسم کی تعظیم ہے کہ ان لوگوں کی بی بی اس حالت کا متکف۔ یہاں کہ وہ سارا مذہب کے باب میں جس میں ان کو رک حاصل نہیں تھا صحت اختیار کرتے لیکن وہ سب کے سب سے (یہ حال یہ اگلے صفحہ)

تقریر کیا ہے۔

۱۔ انہما کے بارے میں جو کچھ میں نے لکھا ہے، اس پر غور کرو، تو یہاں بھی
وہ ایسا ہی عجیب و غریب ہے۔

میں نے ان کے لئے ایک قسم کی شاہی پٹی سے سجے ہوئے ہاتھوں پر پہنے ہوئے
 کے جو ہر ایک کے لئے شہنشاہی ہیں۔ پتے میں رو رہے ہیں کہ ان کے ہاتھوں

جواب: جب کہ وہ ابراہیم پیشین کے ہیں، تو آج کے صحت کا یہ سبب معلوم کیا ہے

۱۔ تم نے یہ اعلیٰ حکم نہ دیا ہے کہ میں تم سے حق میں ہوں۔ بالکل سچ ہے کہ
میں تم سے حق میں ہوں۔ میں تم سے حق میں ہوں۔ میں تم سے حق میں ہوں۔ میں
تم سے حق میں ہوں۔ میں تم سے حق میں ہوں۔ میں تم سے حق میں ہوں۔ میں
تم سے حق میں ہوں۔ میں تم سے حق میں ہوں۔ میں تم سے حق میں ہوں۔ میں
تم سے حق میں ہوں۔ میں تم سے حق میں ہوں۔ میں تم سے حق میں ہوں۔ میں

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

[illegible]

یہاں سے لے کر پورے ملک میں یہی حالت تھی۔ یہاں تک کہ بعض جگہوں پر تو یہ حالت
تو اس قدر خراب ہو گئی تھی کہ لوگوں کو اپنے جان و مال کی حفاظت کے لیے ایک دوسرے
کو مار مار کر ہلاک کرنے لگے تھے۔ یہاں تک کہ بعض جگہوں پر تو یہ حالت
تو اس قدر خراب ہو گئی تھی کہ لوگوں کو اپنے جان و مال کی حفاظت کے لیے ایک دوسرے
کو مار مار کر ہلاک کرنے لگے تھے۔

[illegible]

۱۔ یہاں سے تھوڑے فاصلے پر ایک چھوٹا سا گاؤں ہے جس کا نام ہے "بھنگی"۔ یہاں سے بھی ایک گاڑی نکلتی ہے جس کا نام ہے "بھنگی گاڑی"۔ یہاں سے بھی ایک گاڑی نکلتی ہے جس کا نام ہے "بھنگی گاڑی"۔

جیسے وہ ان میں کچھ غور سے باطنی خاص کیسے جانتے ہیں اس میں شک نہیں ہے مگر ان کا مجموعہ پتہ نہ ہوتا ہے خواہ اس کو طول میں شمار کر دیا عرض میں یا ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک تجب ہے اس شخص پر جو اس بات کو تصدیق کرے لیکن اس کی عقل میں اتنی بات نہ ہو کہ اس کے کلمہ وار کلمات ہر طریق پر چار رکعت اور مغرب کی تین رکعت مقرر ہونا چاہیے خواہ اس کے بے چارے نظر حکمت سے بے بس ہو جسے کہتے ہیں وہ ان کا جب اختلاف اوقات نہ دیکھ رہے۔

ارکان احکام شرعی کی قاضی بذریعہ ایک تمثیل کے

ان خاص کا احکام اکثر فوریت سے ہوتا ہے تجب کی بات یہ ہے کہ اگر ہم وہی عبادت کو بدل کر عبادت نکمیں میں بیان کریں تو یہ لوگ اس امر اختلاف اوقات نہ دیکھ سکتے اور دیکھ کر بے بس ہو جاتے ہیں کہ اگر خمس وسطیٰ میں ہو یا طلع میں یا غارب میں تو یہ ان اختلافات سے قطعاً طالع میں اختلاف نہیں ہو جاتا چنانچہ وہی اختلافات سبب خمس پر چاروں عروہ اور اوقات مقررہ کے اختلافات ہی بنا رہی تھی ہے لیکن یہ وہاں اور خمس کے فی وسطیٰ ہوتا ہے کہ اس مغرب اور خمس کے فی اختلاف ہونے سے کہ فرق نہیں ہے پس اس امر کی تصدیق کی بجائے اس کے بار کیا کہل ہے کہ اس کو عبادت نعم بنا ہے جس کے کذب کا قاتل ہے۔ مرتبہ تجب یہ ہوا ہو گا مگر بلا جہد اس کے تو اس کی تصدیق کئے جاتا ہے حتیٰ کہ اگر تخم کسی کو یہ کہے کہ اگر خمس وسطیٰ میں ہو اور فلاں کو کتب اس کی طرف مائل ہو اور فلاں برن طالع ہو اور اس وقت میں تو کوئی لباس پہنے ہو تو ضرور وہی لباس میں ملے گا تو وہ شخص ہرگز اس وقت میں وہاں نہیں پہنے گا اور اوقات شدت کی سرور برداشت کرے گا حالانکہ یہ بات اس سے اپنے تخم سے سنی ہوگی جس کا کذب ہر باطل معلوم ہو چکا ہے کاش کہ یہ معلوم ہو کہ جس شخص کے عقل میں ان کلمات کے قبول کرنے کی محفائش ہو اور جو نہ پایا ہو کہ اس امر کا اعتراف کرے کہ یہاں سے خواہ جس جن کی معرفت انبیاء کو تصور بخیرہ حاصل ہوئی ہے وہ شخص اس قسم کے امور کا اسکی حالت میں کسی طرح انکار کر سکتا ہے کہ اس نے یہ سہو یہے نی سے سے ہوئی ہر خبر صادق ہو اور صوحہ ہر استیو اور کسی اس کا کذب نہ مل گیا ہو اور جب تو اس بات میں غور کرے گا کہ اور کلمات اور ہی عبادت اور دیکھیں گے اتمام دیکھ عبادت شرعی میں ان خواہ کا ہونا ممکن ہے تو تھکوات خاص اور خواہ ہر دینہ ہر میں ہرگز کوئی فرق معلوم نہ ہو لیکن اگر عرض یہ کہے کہ میں نے کسی قدر نجوم

پر اور ان احوال پر نظر کی ہوگی جو اس باب میں وارد ہیں کہ آپ ہدایت حق میں ایسی تکلیف اٹھاتے تھے جو لوگوں کو ہستی، اخلاق و اصلاح، معاشرت اور ہر یکساں صفتی طرف جس سے اصلاح دین و دنیا متصور ہو باکران کے حق میں کسی قسم کی لطف و مہربانی فرماتے تھے تو اس کو اس بات کا علم بھی حاصل ہو جائے گا کہ ان کی شفقت اپنی امت کے حائل پر اس شفقت سے بدرجہا زیادہ تھی جو اللہ کو ایسے لمحہ سے حال پر ہوتی ہے اور جب وہ ان جانب انجیل پر جو اس سے بڑھ کر ہے اور ان کی انکسائے بھی پر حق کی خبر نئی مطلقاً نہ بیان سے قرآن مجید اور حدیث میں دی گئی اور ان امور پر جو خود آقا قرآن و حدیث میں بیان فرمائے گئے اور جن کو ظہور میں حسب اسودہ جبکہ ہوتا ہے اور کہے گا تو اس کو یہ علم بھی حاصل ہوگا کہ وہ ایک ایسی حالت پر پہنچے ہوئے تھے جو مافوق انجیل تھی اور ان کو خدا نے وہ آنکھیں عطا فرمائی تھیں جن سے ان امور عظیم کا جس کو بجز خاصانِ پاک و انبیاء کے اور کوئی اور اس کے پس کو رسد نہ ہو ایسے امور کا جن کا اور اک عقل سے پس ہو سکے انکشاف ہوتا ہے پس یہ طریق ہے صداقت کا ملاحظہ کے ہم قیاسی حاصل کرنے کا تجھ کو خبر ہو کہ ان اور قرآن مجید کو خود سے پہنچنا اور احادیث کا مطالعہ کرنا اور یہ ہے کہ اس طریقہ سے یا امور تجھ پر عیاں ہو جائیں گے۔

اس قدر تنبیہ و تفسیر نہ شک میں کے لئے کافی ہے اس کا ذکر ہم نے اس سبب سے کیا ہے کہ اس قدر غور و فکر کی محنت حاجت ہے۔

و باسبب چارہ یعنی ضعف میں ہونے پر اقدار میں اس مرض کا علاج تین طور سے ہو سکتا ہے۔

مصنف ایمان بوجہ بد اخلاقی علماء اور اس کا علاج۔

اول۔ یہ کہن چاہئے کہ جس عالم کی نسبت حیرانہ گنا ہے کہ وہاں حرام کھاتا ہے اس عالم کا مال حرام کی دست سے دھتک ہوتا ہے یا ہے صیغہ حیرہ حرمت شراب و دود بیک حرمت نجاست و کذب و چال غریبی سے واقف ہوتا ہے کہ اس سے واقف ہے لیکن باوجود اس علم کے تو ان جرائم کا مرتکب ہوتا ہے لیکن نہ اس وجہ سے کہ تجھ کو ان امور کا دانش حاصل نہ ہے نہ کہ ان میں سے ایک ہو نہ شہوت کے جو تجھ پر غالب ہے پس اس کی شہوت کا حال بھی میں شہوت کا حال ہے جس طرح شہوت کا تجھ پر غلبہ ہے اسی طرح اس پر ہے پس اس عالم کا اس مسئلے سے

حکایت

پس پروا سیر میں جو خدمت تھوڑی اور ان کی قنات دے ان سے بے ذمگی کا
 کرے کی قنات کے باب میں عیاج کرنا چاہتے تھے ہم انہیں قنات سے خارج کرتے ہیں کہ وہ
 ان صاحب میں شامل کرے جن کو اس نے پسند کیا وہ کسی اور قنات دھاریہ
 پر ایک بخش سے اور جن کے نوں میں ایسا ذکر ڈالا ہے کہ وہ اس کو بھی پسند کرتے اور جس کو
 شراعت سے یہاں مقرر کیا ہے کہ ان کو اس کی ذلت سے کوئی نہیں بھرتی ہوا۔ پھر
 نے اپنے نفس سے نہ کر لی و نہ کوئی دتا پسند یا پھر اس نے اس کو اس سے دے دیا۔
 سمجھئے۔

مس ۵۰

مجموعه رسائل امام غزالی^{رحم}

جلد سوم

حصه سوم

تہافت الفلاسفہ

بسم الله الرحمن الرحيم
 لا اله الا الله محمد رسول الله

پیش لفظ

از

(صدر، انڈوٹل ایسٹ کلچرل سنڈریجیور آپار)

پیش نظر کتاب نام عزائی کی شہرہ آفاق کتاب *مہاتما الفلاسفہ* کا اردو
 زبان میں ایک دلکش اور تین اظہار ہے۔ مترجم مسعود صرف فلسفہ اسلام سے خاص شغف
 رکھتے ہیں بلکہ انھوں نے اس کتاب کا جامعہ حلیہ میں ایم اے کے طلباء کو ماہر سال درس
 بھی دیا ہے۔ اسید کی چاکلی ہے کہ انھوں نے اس موضوع کے مضمون کو کچھ گراں دوزبان میں بھیج
 طریقہ سے ادا کر دیا ہے۔

عزائی کی کتابوں کا زامہاں مقامہ کر رہا ہے اور انکی کئی وجوہ ہیں عزائی کا انتقال اس قدر
 اس قدر وسیع ہوئی اور انسان دوست ہے کہ ہر قوم اور ہر ملت و مذہب کے بچے و بزرگ انسان اور
 انسانی معاملات پر ان کے خیالات سے دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ صرف اپنے زمانہ ہی
 کے لئے پیدا نہیں کئے گئے تھے۔ ان کے خیالات اور تصورات ہر دم تازہ اور ہر دم توانا نظر
 آتے ہیں۔ اب بعد میں آنے والے مغربی فلاسفہ کے خیالات کی نہ صرف انھوں نے پیش
 بنی کی ہے بلکہ علمیات طریقہ سے ان کو دوبارہ بھی کیا ہے فرانس کے شہر علم فلسفہ ڈی کارٹ (DESCARTES)
 نے جسکو فلسفہ جدید کا باؤ آدم کہا جاتا ہے طریقہ تسلیک سے اپنے
 فلسفہ کا آغاز کیا مغربی میں یہ بھی ایک دلکش انداز میں ملتا ہے تسلیک و ہر تاب سی سے
 انہیں خالق عام کے چہرہ سے غائب کشتی پر آمادہ کیا ہو یہ انھوں نے شک بھی اتنا کیا کہ
 شک سے شک انہیں یقین کی راہ پر لے آیا اسکاٹ لینڈ کا اسپین و خداع فلسفی ہوم (HUME)
 تجربی عوم (سائنس) کی ساس پر موت کی ضرب لگاتا ہے و مسند قانون
 طبیعت کے راز پر کو کھیر کر رکھ دیتا ہے۔ پھر کوئی اس قانون کی حکمت پر ایمان سے دست
 بردار ہو کر اندھا اعتماد نہیں کر سکتا اور انکی کلیت و ضرورت کا قائل نہیں ہو سکتا۔ ہوم سے

محد یوں پہلے امام غزالی سے اس کام کو بڑی محنت و سوجھ بوجھ سے انجام دیا ہے۔ سلت و معلول میں
بعد ضرورتی سے تہ قلمی ہے، مصلح عادی ہے۔ برکتی کے عظیم المرتبت فلسفی کا تہ (KANT)
نے فکر کے تقاضات کو واضح کیا اور بتلایا کہ عقل نظری ان تقاضات میں
جکائے، وہ کائنات کے متعلق تضاد مانع کو اسے ہی مضبوط اور نون تقاضات سے
اخذ کرتی ہے اور اس سے صاف و صیح نکالتے کہ کائنات کا تصور دوسرے ماسد المعیون
یا دوائی تصورات کی طرح عقل ایک نظری غیر متعین تصور ہے۔ یہی چیز غزالی پر کفہ و صیح
ہو چکی تھی اور قدیم کے فلسفہ کی بنیادوں کو جہد کرنے میں اس کا استعمال انھوں نے بڑی
کاہر اہ وقت سے کیا جسکا مظاہرہ فیض فکر کتاب میں جڑی حوالی سے ہوتا ہے۔ اسی کتاب
میں انھوں نے زندگی کو زیر و تدبیر اور عقل و حقیقی وادی وادی اقدار کو مستحکم کر کے
کی جو نون لشکر کوشش کی ہے وہ ہرادی فکر فلسفہ فرد سے خزانہ حقیق حاصل کر سکی ہے کہ
ایک کارا و تر آید و مردانہ حقیق کہند! اسی کتاب سے ان الراد کے قلوب مکر، جو روحانی
جہادیت و رہنمائی کے مشتاق ہیں اور جو عقل کی غمیوں سے اکتا چکے ہیں کائنات کی روحانی
تعبیر اور دہی و تہب و دران کے سرار و غموض کو جاننے کا جہد تیز باز کر لیا ہے۔ کتاب
تہاد مرکب عشق کے لئے ہمیز کا کام کرتی ہے اور غزالی اپنی دوسری فکر لاندہ تصانیف سے
عالم مشتاق کو مراد مستقیمہ اور دین مہم پر لئے چلتے ہیں۔

گوڑا ملی کی انگوٹھا ہوں ملامت زبان میں رہے ہو چکا ہے نہیں تھا فدا اب تک بھی
”روز زبان میں پیش۔ ہوئی تھی۔“ ان کے سر والی ادین میدان نظر میں آنا ایک خاص مقام
رکھتے ہیں۔ جہاں سے میں نے دیکھا ہے کہ انگوٹھا لائی سے ایک فطری لگا دو رہا ہے۔ کئی
یہ سنی نہ کرے کہ سنی مشہور بیت مولانا رشید نظر کتاب دی قرآن اور جو عربی زبان سے
واقف ہیں جس میں غرور کا سوا ادب کیا کر سکتے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیکھا چہ

مشہور عالم مشرقی و مکی بی میا کڈ دنا لہ کی ظہر میں۔ امام مزاہلی تاریخ اسلام میں نہایت عظیم المرتبت درجہ سب سے زیادہ درجہ فرماتے۔ وہ جہ میں آئے والی بسوں کے ایسے متعلم ہیں جن کو چار عظیم الشان امام مہم مرتبہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ ان کے مقابلہ میں مسلمانوں کے مثالی، عیسوی، ہندو اور ذاتی سب محض حقیر شمار اور حاشیہ نویس نظر آتے ہیں۔

امام مزاہلی کی مرتبہ و مقام کے حلقہ اکثر عظیم الشان اسلام کی جو رائے ہے اس کا نیچر سہا کڈ دنا لہ نے اپنے الفاظ میں ادا کر دیا ہے۔

کلام قاعدہ عظیم الشان امام
نصیحت صدر الوریٰ علیہ سلام
شبہ علی زماں کہ بچہ ست
مجدد ست بجاہل قویہ اسلام

امام کی ذات و شخصیت میں ان کے اپنے زمانہ کے تمام ظہری بکلا اور سارے ہی مسائل مرکوز نظر آتے ہیں۔ کیونکہ وہ ان تمام سے ہو کر رہے تھے ان کا دین و مذہب بھی تقلیدی نہ تھا، حقائق کا کشف تھا، اجمال کی تفصیل تھی، تعلقات و نکات، الفاظ اور واقعات پر مرکوز سارے قاضیات و فتاویٰ کو چھوڑ کر انھوں نے انبیاء و رسول عربی صلوٰۃ اللہ علیہ میں جن حقائق کا اپنے نور مکافہ سے مشاہدہ کیا تھا، ان کو انھوں نے محبوبہ تھامہ بھجوا دی۔ قلندر ہرچہ گوید ویدہ گوید اور جب وہ اپنے کام سے فارغ ہوئے تو قصہ قدس میں اسلام کی عمارت کی بنیاد اور علوم دین کا خلاصہ قرار دینا چکا تھا۔ لیکن امام مزاہلی نے نہ صرف احکام شریعت اور قانون خداوندی پر عمل کر کے اپنے ظاہر کو آراستہ و پرست کیا تھا اور اپنے باطن کو اخلاقی ذمہ اور صفات مذہب سے پاک کیا تھا اور اپنے نفس کے مرتفع کو ان پاک

مردوں سے جو شکوت و دہم سے متروک ہیں میں ساتھ نور حق خدائی کے جلال و جلال کا شہادہ کرتا ہوں اور وہ حق و حقیقت کا حاصل تھا۔ لیکن اس شخص کے سہاگل و سہاگل کی رعب اس کا ہمہ جہ سے زیادہ تھی۔ سو اس سے رہا ایک کر چکے تھے بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بعد میں آنے والے ظالموں سے بھی زیادہ خسوف تھی" (مہاکوہ لند)

گاہے نزار و اش ار و اش
وہ بر حلقی جیسا در حلقی - شور
کہہ کر شقی سر سے دھرم
وہ اس طرح نظر فطرت خدا منکھور

ہر مصلوب سے کہ ہم کو تیرا بھی فطرت و اقیار بحث و فخر بھی نکلتے
خسوف و یوں سے کمال حصہ ملتا ہے اور ان کی آواز کاٹنے کے لئے اسے علم عمل منہاں
مومن

ہو اللہ و ربی! ہاں میں ترعنا و زفر ہنہ فضلہ و افعہ قمر
ہمیں نکر کتاب عباد اللہ بخدا کی اہم کام کی ایک جہت تصبیح سے میں
میں شعیبوں کی خدمت جری تھی۔ وہ ان کی سے مانگی تھا۔ اگر راستہ خیال کو بھی طرح
حاکم تھا ہے۔ اس کی لئے تھہ۔ وہ ان کے سلاطین و انہماک کیا ہے اس میں فقیہ و
تقریب و شرح رہا کہ ہے کہ تفسیروں کے قداسہ و رخصت سے ان کی زبان و دماغ
سے ہیں کا جہاں کسی طرح میں نہیں

حال ہمدوم پر و کدوک خیال میں شہد کو آج افسانہ پڑھاں

لے صفحہ اندر سے صفحہ دفر سے آئے آسمان و اوسفر (دوٹی)

اس کتاب میں خدائی کی قدرت و عظمت کا اچھوتہ نہ ہو رہا ہے۔ جس کے میدان
میں تر کر و واقعہ و تفکیک و ارتباب کی آخری حد تک پہنچا دیتے ہیں۔ لہذا مزید کے شعور
و معرفت و شک و یوایم سے اس سے سرت و سوال کی پتی چہ یا۔ وہ شمشیر ہے
نیام سے صیغہ سے ربط و کات کر رہا ہے میں آج بھی سوچ رہا ہوں کیا مقام سے
جو کھسکتی ہے جتنی نہیں غراں کے نکالنے سے ہمیں معلوم ہو گا ہے کہ میں طلت و معلول
کے متعلق صرف اتنا معلوم ہو گا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حد
کلیہ پر یہ ہے کہ اس کی حساسیت کا کہ صفت و معلول میں ایک ضروری ربط

پایا جاتا ہے اور علت معلول کو پیدا کرتی ہے، یہ کھل چکی ہے، یہی ممکن ہے۔ علت میں نہ کوئی قوت پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ معلول کو پیدا کرے اور نہ ہی اس وقتوں میں کوئی ضروری و قطعی ربط پایا جاتا ہے جس کی مدد کا تصور کیا جاسکے۔

وہ حکماء و فلاسفہ کے اس دعویٰ کی تردید کرتے ہیں کہ عالم قدیم سے افلاک و ابدی ہے۔ ماضی کا بعد سے وہ اس کے کلام کا فاساد پر کرنے میں عذر دیتے ہیں کہ ہمارا مقصد افلاس کے مدہب کی تحقیق کے واسطے اور چیز کا احاطہ نہیں، ان کی دلائل کا مضمون ہے کہ کسی عالم مدہب کے ایجابی طور پر اثبات کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ مدہب حق کا ثبات ایک دوسری کتاب میں ہوگا جس کا نام قواعد الحق کہہ گا۔

غزالی دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ ممکن و متنازع و متعلق عام کے ثبوت سے قاصر ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ اس کی وحدانیت کے ثبوت سے بھی عاجز ہیں اور نہ ہی وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا غیر جسمانی ہے یا یہ کہ عالم کا کوئی سابق یا اس کی کون سی علت بھی ہو سکتی ہے اور نہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ اس عالم کی ایک جوہر قائم یا علت ہے۔

غزالی دلائل و براہین کا بعد سے یہ واضح طور پر ظاہر کر دیتے ہیں کہ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے خیر کو درانواع و اجناس کو کھلی طور پر جانتا ہے۔ مدہب مدہب کر سکتے ہیں کہ خدا خود اپنے خیر کو درانواع و اجناس کو جانتا ہے۔ ان کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا ان نزاعات کو نہیں جانتا۔ ان کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ خدا ان چیزوں کو متحرک یا مارا دہ ہے اور انھوں نے آسمان کی حرکت کی جو فرض بیان کی وہ قطعاً باطل ہے۔ فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان تمام جریات کے عالم ہیں۔ فلاسفہ نے جو قیامت اور حشر و مجاد کا انکار کیا ہے یہ ان کی قاضی غلطی ہے۔ کج تو یہ ہے کہ فلسفی یہ ثابت کر سکتے کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا بھی ہے ان کا دیر پا ہونا لازم ہے۔

اس طرح امام غزالی نے عقائد میں فلاسفہ کی ترویج کے لئے جس مسائل و انتخاب کئے ہیں جن میں اس نے اسرار و معنی الہیات کے اور تفسیر طبعیات کے ہیں جن کی تفصیل اوپر پیش کی گئی۔

جب امام غزالی اپنے کام سے فارغ ہوتے ہیں، فلاسفہ کی سعادت کمال کرمانے آجاتی ہے اور تہذیب کا قافی امام کے ہم نام نہ ہو کر کہتے ہیں کہ
سعد چون آخری باشد مدہب کلمات

بہرہ وہ باشد کہ حکم کل حکم نہ شتر است

یعنی فلسفہ کے لفظ کا یہ اصغر مفہم ہے جس کے معنی بیوقوفی یا نادانی سے ہیں، چنانچہ یہ
مفسر کہ حکم اکثر حکم اکل ابتدا سارا غلط ہی نہ یا اسے عقل دانا، فی امر و پاتا ہے۔ اب
حدید البصر طالب کو زندگی کی کوئی عقلی اساس نظر نہیں آتی، غرضی فلسفوں کو جو بالی عقلین
اور رسوم کے وارد ہوا، وہ نہ کھڑے نہ چتے ہیں، ہر شے قابل شبہ یا مشکوک ہو جاتی ہے اور
فلسفہ و رسوم کا رد و تردید ہوتا ہے۔ تحقیق اشیا سے جا مل و بے خبری بحث و نظر کے پرستار
سے غرضی یہ کہتے ہوئے مثالی دیتے ہیں

اے خورد و شراب عقلت از جا ہوں
مشغول شو بخوشی چوں در بزم ہوں
بزم کہ ہمیں خواب چویدہ روشنی
مستی ہر دور و دور و دور ہوں

جب فلسفہ میں زندگی کی کوئی عقلی اساس فراہم نہیں کر سکتا تو انسان کے لئے
صرف وہی انس کا سرمایہ رہ جاتا ہے اور غرضی زندگی کی اساس اسکی وحی کو قرار دیتے ہیں
جو انبیاء کے مقبول پر، نزل کی جاتی ہے جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں اس میں حق
صریح ہوتا ہے، یقین و اطمینان پیدا کرنے کی پوری قوت ہوتی ہے۔ یہی لاء فلسفی میں یہی
نقص ہوتا ہے کہ یہ جو کچھ کہتا ہے وہ فیض و ادراک کی پوری قوت سے کہتا ہے، اس میں کوئی
رد و کوشش نہ ہو، کوئی ممکن رد قیاس، کوئی و حکم و احتمال نہیں ہوتا، چونکہ وہ اس یقین کی بنیاد
پر کہتا ہے جو حق تعالیٰ اس کے قلب میں کسی ایسے ذریعہ سے پیدا کر دیتا ہے۔ جو مشاہدہ کی
حقیقت دکھاتا ہے، مادہ وہ اس کو اور صرف اسی کو حق سمجھتا ہے۔ بھلا وہ شخص جو پہاڑی کی
مندی سے قلاب کو اپنی جگہ سے اٹھو رہا ہو، وہ دیا ہر کے اٹھنے پر سے یا ان لوگوں
کے مفاد میں جو اس جگہ سے پیچھے آتی بکھو رہے ہوں، اس بات میں شک نہ کر سکتا
ہے نہ تمام ملاح نہیں ہو ؟

اسی یا محقق کے پاس مشابہ نہیں ہوتا، نہ مشابہ جیسی کوئی چیز ہوتی ہے، اس کے
پاس حدیث (قصاص)، اھلا ت ضرور ہوتے ہیں مگر مخالف اقتالات کی پر چھائیاں اور
نوعی صریح دھندنا جانتے رکھتے ہیں کہ داغور یقین سے ضرور ہوتا ہے، اھمیکان قلب و
صلیف طاہرین دوست خود سرا کے پاس کس دلی، اور سروں کو یہ دولت کہاں سے ناکر

دے سکتے ہیں۔

موجودہ سائنس کے جدید کمشنات نے بہت سے فکری ظلمیات کو مشاہدہ کی جھب دیدی ہے لیکن علمائے سائنس کو عزائم ہے کہ خجانی حقیقت ان کی طرف سے باہر ہے۔ وہ یہ تک نہیں جان سکتے کہ ”اور جی“ یا ”توت“ کی حقیقت کیا ہے، وہ صرف یہ جان سکتے ہیں کہ اترتی کیا کرتی ہے لیکن اترتی کیا ہے، اس کا علم انہیں نہیں اس طرح انہیں اعتراف ہے کہ کائنات کے دار ہائے تربیت سے وہ بے تک چوری طرح واقف نہیں ہو سکتے اور ہر روز کے تحت ایسے بے شمار ذرہ سہت ہیں۔ جس کے صحیح انکشاف کے لئے سنی انسانی کو ابھی صدیوں درکار ہیں لہذا جو کچھ آج کہا جا رہا ہے وہ صرف آخر پر نہیں اس لئے ایجاد کی پکار شروع سے یہی رہی ہے کہ

اذلیم نوری، الہلال فشمہ، لائناس، وادو، بالابعد

یعنی جب تو خود ہلاں کو نہیں دیکھ سکا، (حقیقت کا مشاہدہ نہ کر سکا) تو ان لوگوں کی بات کو مان لے، جنہوں نے اپنی نگاہوں سے ہلال کو دیکھا ہے!

تھار سے عزائی نے یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جب زندگی کے لئے کوئی عقلی اساس فراہم نہیں کی جاسکتی تو ہمیں انبیاء کی طرف رجوع کرنا چاہئے یہی ہی بہت بڑی خدمت اور نبی کے درجہ حق تعالیٰ کا ایک حکیم ترین احسان یہ ہے کہ وہ نبی تو اس انسان و یقین اذعان کی ایک ایسی جہش بہادرت عطا کرتے ہیں کہ وہ نبی کی کوئی دوست اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی!

سرگشت چنگی ردی تو چرچا تب بگڑی!

کبھی بحر پرانہ تب حیات است بگڑی!

پھر یہ یقین اس بنیادی باتوں کے تعلق ہوتا ہے جو انسان کی ادنیٰ قدر کے لئے تک بہادری حثیت رکھتی ہیں اور اس شخصیت کی ایسی تعمیر کرتی ہیں جو ہمیشہ کے لئے صل سے خالی ہوتا ہے۔ اور ان کے حلق صحیح علم حاصل کرے گا کوئی مادی ذریعہ توجہ تک بھی ایجو نہیں ہوا۔ مثلاً نظام عالم میں انسان کی حثیت کیا ہے؟ کیا وہ فقط آواز و آواز سے اس کو اپنے اعمال و افعال کی جواب دہی کر لی، دگی، کیا وہ شخص تحت و اتفاق ہی سے حثیت پیدا ہو گیا اور اس کو کسی حلقہ اتفاق کی طرف رجوع ہونا نہیں؟ حثیت موجودہ کا مطلق حیات آج سے کیا ہے؟ کیا موت D نے مصل کا کام ہے یا اس کی حقیقت مصل انتقال ہے۔

سب کتابیں "امیاء" میں ہیں، اور ایک بڑی تعداد ان معلومات کی جن سے ہمارے دینی معرفت کی بہت زیادہ تسکین ہوگی، کتاب المصنف الوفا فی ۱۰۱۰ھ قد ائسی۔ میں نے کی خصوصاً اساتذہ معظمہ میں الامام کی بحث میں، مگر تم اس عقیدہ کے ہمارا وہی طلب کے ساتھ صریح معرفت کے خواہش مند ہو تو یہ بحث صرف ہماری ان کتابوں میں ملے گی نہیں ہم بالوں کی آنکھ سے پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں۔" (الامامین فی اصول الدین ص ۱۰۱۰ مطبوعہ مصر)۔

طالب سادق کے لئے امام کی شان وادب کنیزوں کی طرف مراجعت ضروری ہے ان کے مطالعہ کے بعد اس کو معلوم ہوگا کہ امام کی فصاحت و فصیح یہ تھی کہ

در کمر و قدوری نتوان یافت خدا را
در مصعد دل میں کہ کتابے۔ ازیں نیست
ست حتی دل کن کہ دپاسے یہ اریں نیست
در یاز عداوش کہ کلاسے یہ اریں نیست

پیش نظر کتاب تہذیب کے اس ایڈیشن کا ترجمہ ہے جس کو معر کے عالم سلمان دنیانے بہتر و قابل اسے مقدمے اور حواشی کے ساتھ شائع کیا تھا۔ جب میں محمد لکھنوی جی کی کتاب "تاریخ خلافت الاسلام" کے ترجمے سے قاری ہوا جس کی اشاعت دارالترجمہ جامعہ اسلامیہ حیدرآباد سے ۱۹۹۹ء میں ہو چکی تو میرا خیال ہوا کہ جامعہ اسلامیہ کے ایم اے کے طلباء کے لئے جنھوں نے اپنا اعتقاد و مضمون طلبہ اسلام لیا ہے۔ تہذیب کے ترجمہ کی بھی تکمیل ہو جائے۔ چنانچہ میں نے اپنے ایک عرب عالم دوست مولوی سید احمد نقوی صاحب کی سعادت سے اس کام کی طرف توجہ کی اور کتاب کے ایک ہزارے حصے کے ترجمے سے مزاقت حاصل کی لیکن بعض ملاحظات کی وجہ سے اس کی تکمیل نہ ہو سکی چند ملاحظہ میں ہی مزید کی سعادت سے مجھے اللہ تعالیٰ ترجمہ تکمیل پاسکے۔ میرا یہ خوشگوار مریضہ ہے کہ مولوی صاحب کا صمیم قلب سے شکریہ ادا کروں جن کی حسن امداد کے بغیر ترجمہ کا یہ مشکل کام مجھ سے ممکن نہ تھا۔ مولوی صاحب اس کام میں میرے برابر کے شریک رہے ہیں۔ اور اپنا بہت سارا وقت عزیز اسی میں صرف کیا ہے۔ میں مولوی صاحب کا یہ دلی سے شکریہ ادا کروں میں اپنے فاضل دوست ڈاکٹر ابو نصر خالدی، ریڈر شعبہ تاریخ، جامعہ اسلامیہ کارگاہ مفتی اویں کہ انھوں نے اس مسودے کو شروع سے آخر تک باسعان نظر دیکھا اور اپنے مفید

مشوروں سے مہربانیت کی ۔

کن گورو گانگی گورو و صدق سیدان اول و طا آتھان اور بیست
میں اپنے استاد محترم، اکر سید عید اللطیف صاحب کا بھی اعلیٰ قلب سے شکر
شکر و درود کہ انھوں نے جس طرح تو اپنے ادارہ۔ اندر داخل بیت پھر لہستی نوٹ سے
اشاعت کا انتظام فرمایا ہے۔

وے بر حسن لطف دہم سے
سورائے دہنا و صدق براسرہ
اول اولا ارباب الصفا
صدق باخلل و دہنا از کس

میرزا علی محمد

چند آد کس

۲۰ اگست ۱۹۶۴ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ مصحح و حاشیہ نگار

میں نے حضرت امام غزالیؒ کی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے جن سے اس کی بلند پایہ شخصیت کا علم بطور پر احترام کیا جاتا ہے مگر مجھے کتاب تہذیب و اخلاق مفید نہیں لگتی کیونکہ اس حاشیت نظر آتی اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ وہ شخص ہے جس کا کتاب کا یہ نظر غائر مطالعہ کرے، خود اس کو محسوس کئے بغیر نہ ہے گا۔

حیثیت الہی کو اگر کتاب کی جب وہ پہلے طباعت منظر ہوئی تو مجھے خیال پیدا ہوا کہ اس ایڈیشن میں تہذیب کی اس نوعیت حاشیت کو درج کرے گا۔ اس لئے مجھے حقیقی کام کر کر دیا۔

میں یہ مرد واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ غزالیؒ اور ان کی تصانیف "تہذیب" و "تہذیب" صورت میں کہ یہاں ظاہر ہوں گے وہ داخل تھے ہوں گے، اس سے پہلے وہ اس صورت میں متعارف نہیں ہو سکے ہیں۔

گویا باب میں لوگوں کے نزدیک حیرت انگیز ہو گئیں وہ شخص جس کا صحیح نظریہ وقت حق ہوتا ہے۔ وہ شخص عوام کی اس کی داشتہ زندگی اور ان کے صوبے کے خیال سے اپنی اس روش سے نہیں پسند سکتا۔ جس کی دلیل سے ثابت ہوتی ہے اور اس کی محنت قائم ہو چکی ہوتی ہے۔

میں نے اس کتاب کے حواشی میں بعض جہات امام سے اختلاف بھی کیا ہے۔ مگر اس اختلاف کا مقصد بغیر یہ کہ غزالیؒ کی اس کتاب کی ساری بات بھی کی ہے مگر اس حاشیہ کا مطلب بعض جوڑ اعتقاد نہیں اور نہ مصیبت سے معذور صرف واقعات و رجحان کی تلاش ہے اور ان کی ساری کار اور ملاوحتی مراد ہیں۔ ہر شخص کے لئے اس کی تفسیریت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور طلب تنقید کا یہ دیکھا ہوتا ہے۔

یہاں دیا

مؤرخ ۱۹۶۶ء ص ۶۶۶ء مع مطابق ۱۹ جولائی ۱۹۶۶ء

حیات غزالی

ابو حامد غزالی (۱۰۵۸ھ) میں غرماں سے شہر عسلی میں پیدا ہوئے تھیں یہی میں ولدہ کا ماں پر سے کھڑا تھا۔ ان کا دور تھیں عربی دور تھا کرت میں تھا۔ ایک صوفی مشائخ۔ ایک نے ان کی سرپرستی کی اور ان کا چچا تھا۔ ترب ایک عورت سے داخل کیا یہاں اس نے طلبہ عسلی کی گذر بسر کا فوائد دوسرے نقل ہوئے تھا۔

غزالی کچھ عرصہ تک تحصیل علم میں مصروف رہے پھر ہر حال روانہ ہوئے۔ وہاں سے پیش پورہ گئے جہاں امام الحرمین (نسباً احمد بن الحنفی) (ع۔ ر۔ نقابہ کے پرنسپل تھے۔ ان ہی کی سرپرستی میں امام غزالی تھے۔ اصول فقہ، مطلق فقہ و کلام کی تحصیل کرے۔ اسے مکرر صوفی دنیا کے متعلق (جس کے بارے میں) امام شافعی سے مسئلہ و چلے گئے، پھر وہیں وہاں امام گزنی کے بعد بعد، کے بعد مدظلہ عسلی میں (سید احمد) ان کو تدریس کی خدمت مل گئی۔ اس زمانہ میں امام کی طلبہ شہرت بہت تھی مگر غزالی کی اور اس کے علاوہ وہیں میں تھے۔ وہ ایک اگلا علم شریک، اگلا تھے تھے پھر کسی وجہ سے وہ وہاں سے بھی نکل پڑے اور تقریباً (۹) سال تک شہر تجارت و مصر کے بیابانوں میں دشت نمونی کرتے رہے۔ پھر بنی شافعی اور وہاں سے طوس چلے آئے اور وہیں ۱۴ جمادی الثانی ۵۰۵ھ میں وہیں کی وہاں ہوئی۔

میں ان کا عالم فانی سے دہشت کے بارے میں وہی کہوں گا کہ فرانس غزالی (مذہب و مگر یہ نفسی متولی (۱۰۵۸ھ) نے کہا تھا "میری روح تو خدا کے پاس پہنچ چکی۔" وہ میرا جسم سوسائٹی سے نیچے اب جائے گا لیکن میرا نام بہت سی قوموں اور سکندریہ فلولوں میں محفوظ رہے گا۔"

غزالی کا شوق یہی ہے اور میں ہوا چکے دتا ہے سلام و شہادت مدہب کے ملوکات میں گھری ہوئی تھی اور ہر حالت یہ عقیدہ رکھتی تھی کہ صرف وہی ناجی ہے صیبا

کہ خداے تعالیٰ کا قول ہے ”کُلُّ حَرْبٍ بَعْدَ الْعِدَّةِ فَوْزٌ حَقٌّ“ اس قدر متقابل و متباین ہوں تو یہ ناممکن تھا کہ سب نہیں کھج ہوں جو رسولِ مصلحت سے فرمایا تھا ”میری امت ۷۳ افریوں میں بٹ جائے گی ان میں سے ایک فرد ناجی ہوگا“

فرمانِ اپنی آخرت کو سوار نے پر حریف تھے، ہرے ہشاد و موانع و موانع و موانع سے ڈرتے تھے، آخر وہ کیا کرتے؟ میں کوئی شک نہیں کہ قصد تو کسی ایک ریت کی جانب بالکل ہرے کا نام ہے مگر ”و حقیقہ کا قصہ ہے کہ بیٹ تفتیش کی جائے عقیدہ کا استہلال کیا جائے کیونکہ جو محاط در پیش ہے یا تو سعادتِ ابدی ہے یا شقاوتِ ابدی، عزلی نے ”غریبی“ کیا چنا پڑا کہتے ہیں ”ماں اہل میں مام کا انصاف نہ ہو“ مذہب میں ان کا اختلاف ایک ایسا کھیت ہے جس میں اکثر فرق ہو کر رہ گئے، درمیت کم ہیں جو بھی ہیں عقوبتِ شباب سے تو کچھ ملکہ ابتداء شعور و حساس سے اس بحرِ مین کی مٹاؤنی و غوطہ زنی نہ رہا، مضاف یہ بادل کی طرح ہیں بلکہ ندوئی ”میرا نیوٹن کا کھوج کرے“ داسے غوطہ زنی کی طرح، ہر انداز سے میں جو ہر حقیقت کا جوہر، ہر مشکل کا مقابلہ کیا، ہر گرداب میں اپنے (محسوس عقل) کو پھسایا، ہر لڑنے کے حقدار کی سرے چھاتی بن کی، ہر جماعت کے مذہبی اسرار کو کھولنے کی کوشش کی تاکہ اہل بدعت و اہل سنت اور حق پرست و باطل پرست میں میرے کر سکوں میں نے کسی باطنی کو نہیں چھوڑا جب تک یہ نہ معلوم کر لیا کہ اس کے اطمینان کا راز کیا ہے کئی ظاہری کو نہیں چھوڑا جب تک اس کا پتہ نہ لگا کہ اس کی حاکمیت کا حاصل کیا ہے۔ حقیقت و حقد سے واقفیت حاصل نہ کرنا چاہتا تھا، اس نے ظنی بھی سمجھ سے چھوٹ نہ سکا۔ ”عقل نہیں و موقوفہ بھی نہ تھی“ اس نے کوشش کی کہ شکستین کے کام کی غایت معلوم کر لیں اور صوبہ کی صفات کا مجید اس پر مطلع ہوئے کے لئے میں رہا وہ حریف رہا، عبارت گزار تو میں نے ان پر ٹانجا نہیں لگا دیا، نہ دیکھوں کہ انھیں حاصل عبادت کیا تھا پس نہ بدعتی جو حالت فعل میں رہتا ہے اس کی بھی عین میں رہا تاکہ معلوم کر لیں کہ اس کی جرات لے گیا اس سب پر ”حقائق کی دریافت کا سوا اسیر سے مرے لئے نئی چیز نہ تھا“ میری باہوش و مدگی کی بتادانِ مدگی سے واسطہ ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ یہ میری عظمت میں خدا کی طرف سے ودیات سے، مجھ میرے عیار و عواہش سے ہیں اور اسی ودق نے میرے دورِ شباب کے آغاز میں میری تھکائی و تھکائی کو نواز دیا جسے سورہ فی حقائد کے نام ایک غید خانہ سے ”را کر دیا“

تعلیم کی گرہیں باری و سرور کی عطا کردہ جادو و جادوی سے رہائی ساتھ ہی مختلف و گونا گوں آراء و عقائد پر عالمانہ و تحقیقی نظر کی ہے، اگانہ جرات کی وسعت داری حسن ہنج پر ڈالی جاتی ہے، یقیناً وہ تفکیک ہے۔ دوسرے فہم واقعات کی طرح تفکیک کی ابتدا بھی انسانی ذہن میں اچانک نہیں ہوتی یہ انسان کے تحت الشعور میں ابتدا ہے، پان قدم رکھتی ہے، یہاں تک کہ وہ نئے اقتدار کے نئے راہنما لقی حلقی سے۔ آخر کار روح انسانی پر اس کا کامل تسلط ہو جاتا ہے۔ کجی کے اسباب و عوامل بھی مختلف ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں، بعض وقت اس کے اسباب اتنے خفی ہوتے ہیں کہ نقوش کی نظر سے بھی اوصل رہ جے ہیں، یہاں یہ سوال کہ وہ اسباب کی ہیں اور کب یہ واقعہ تے ہیں، یہاں سوال ہے کہ اس میں بحث کرنے والے مختلف نظریات کے حامل ہوتے ہیں اسی طرح عزالی کے بارے میں بھی جن لوگوں نے بحث کی ہیں وہ ان کے اس دور و مدتی سے و سے میں مختلف خیالات رکھتے ہیں۔

پروفیسر کمال مساد اور جمیل صنیا کی ایک رائے ہے تو پروفیسر دیور کی دوسری ڈاکٹر دیور کی تیسری، پروفیسر میڈیٹل کی چوتھی، مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں یہ تمام ان میں رجحان بالغیب ہیں اور غلطی سے غور نہیں میرے نزدیک عزالی کی مددگی میں تفکیک کے دو اہم دور نکلتے ہیں۔

۱۔ پہلا دور جس میں شک خفیف طور پر نمودار ہوا، جیسا کہ اکثر اعلیٰ فکر افراد میں ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرا دور جب کہ شک محض اور تیز تر ہوتا جادو با تھا اور عقائد باطلہ کے نفس و خاشاک کے لئے برو ہوتا جادو با تھا کی طرح جیسا کہ اوپے و بچ کے فلاسفہ و اعلیٰ فکر میں ہوتا ہے۔

غزالی نے اس پہلے دور میں اپنی نظر کے لئے متعدد فرقوں کو رکھا اور ان کے ذہن کے سامنے مختلف و متضاد عقائد و آراء پیش کیے، اپنے عقائد کو دوسرے فرقوں کے مقابل ایک فریق کی طرح رکھا کہ بہ حیثیت ایک منصف کے انھوں نے سب سے پہلے جو کام کیا وہ یہ تھا کہ اپنے سرور کی عطا کردہ جادو و جادوی اور تمام فرقوں میں بچائی کے موتی کی تلاش کرنے لگے، ان کا ایک اس مرحلہ میں (اگر ہر خیال صحیح ہے تو) اس بات پر متکا ہے کہ حق کس فریق کی جانب ہے؟

مزنی نے اس چٹائی کی تلاش کے لئے جن چروں کو معیار بنایا وہ وہیں اٹھل
 حواس و فطرت پر کتاب دست میں کے علاوہ ان دلائل و افروغ سے بھی انھوں نے مدد لی جو
 کثرت میں نہیں متعارف تھے۔ ان دلائل میں انھوں نے بلا کا اختلاف پایا، عجیب کہ وہ حجاب
 اقرآن میں ایسا جماعت کے بارے میں لکھتے ہیں: "ان کے پاس دلائل بہت متنقش
 ہیں جس کی وجہ سے وہ حرم کی گھر ہو۔ دوسروں کو بھی گمراہ کیا اور ہٹا کر گمراہ بنائے
 لکھتے ہیں: "اس بارے میں ہم کو کوئی تعجب نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ اس میدان میں انھوں نے
 اسب خر نے بار بار خورشید کھائی ہیں۔" ان دلائل کا باہمی تضاد و رائے ربروست
 و خلاف قدم پر ہے کیونکہ ان کی قوت و ضعف اور حق و باطل کے مدارج ایک سے ہیں۔

ضروری تھا کہ غزالی کی تہذیب و ان کی ان کی طرف ہوتی پھر تو وہ ان کو
 تصدیق نظر سے پرکھ لیتے پھر ان کے مدارجات کو جانچتے، کبھی وہ اس دنیا پر اس علم کی
 روشنی میں سمجھ کر رہتے جس کو وہ "عینی" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور جس کے بارے
 میں وہ لکھتے ہیں: "کسی معلوم کا انکشاف اس علم کے ذریعہ دیکھ عین تک پہنچ
 جاتا ہے اور اس حوالہ میں شک کا خور ہو جاتا ہے، کیونکہ اس علم کے ساتھ عقلی کامیابی نہیں
 عقل سے ماں ہی وقت تک ہے جب اس روح کا عین حاصل ہو جائے کہ اس میں نہیں کروں
 شخص کی کوشش بھی متروک نہ کر سکے جو پھر کو سونا بنا سکا ہو، بالکل غائب، کیونکہ یہ عین
 ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ حساب کے اس عام اصول کا علم کہ دس تین سے بڑھ کر ہے۔ دراصل
 کی دلیل یہ ہے کہ میں لاٹھی کو مانپ بنا سکتا ہوں تو یہ تماشہ دیکھنے کے بعد بھی حساب کے
 اس اصول سے میرے اچھے نہیں ہٹ سکتا، یاد جو کہ اس کی قوت و تہذیب پر میرے تعجب کی کوئی
 وجہ نہیں رہتی۔"

جب علم حق غزالی کی نظر میں بیجا ہو تو اس حق کی میزان بھی وہی ہوگی جو اس کی
 طرف درستی کو راہی ہو اور حاضر ہے کہ جب وہ اپنے مطلوب کے تشنہ کے بارے میں اپنے
 سخت ہوں اور انتہاء و قوت کے، اچھے اچھے سے طالب ہوتا ضروری ہوگا کہ صرف عقل
 و حواس ہی منکر رہا گا وہ ہیں، باقی چیزیں وہ کر رہی ہیں، کیونکہ ان دونوں کے ساتھ ان
 کے نزدیک کوئی چیز مطلوب نہ ہوتی تھی کہ اس کی قوت و تہذیب پر میرے تعجب کی کوئی
 وجہ نہیں تھی۔

نامہ عزائم کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 ہے تاکہ یہ سمجھ سکیں کہ ان محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 ان کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 قوت کا کوئی بھی حوالہ ہے ان کے مجھ سے پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 قدر اس بھی جان سے کہ وہ محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 اس کا حرم ہے کہ ایک دوسرے کے برابر محسوس ہو جائے۔
 زمین سے بھی جسامت میں بڑا ہے۔
 جیسا کہ ہے۔ پھر عالم عقل۔
 سے میرا رہنما۔

اسی طرح حواس کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔

نامہ عزائم کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ محسوسات کی قوت پر اس کے بھی کسی باقاعدہ حوالہ سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 سے بحث نہ کی گئی تھی۔
 اس کا حرم ہے کہ ایک دوسرے کے برابر محسوس ہو جائے۔
 زمین سے بھی جسامت میں بڑا ہے۔
 جیسا کہ ہے۔ پھر عالم عقل۔
 سے میرا رہنما۔

میں جواب نہیں دیکھتے، کیونکہ واقعات و سرگیاں گاہوں کا ذکر وہ نہیں کرتا۔ اور اس کے
شباب و استقلال کی تم کو ایک عارضی اور موزوں کی توفیق نہیں ہو پائی، انہم سمجھتے ہیں کہ تمہاری
یہ زندگی ان تمہارے یہ عالم مستغرق ہیں، مگر جب سنگھ لکھلکھاتی ہے تو یہ تو میری ہی رات
پاس کی تکلیف اور سب پاؤں جو مارتے ہیں، گویا یہ سب سے بڑے قسطی تھے جو میں پر
آر سے، پھر تم جس چیز کو بیداری کہتے ہو اور جس پر مجھ سے کہتے ہو کہ وہ جواب کے
مقابلے میں بہت زیادہ پائیدار چیز ہے، کیا اس کے جس وقتم، اس نے رات بھر اٹھنا اور
کچھ نائٹ دوام حاصل سے، کون سا موت دے سکا ہے کہ وہ بھی خواب ہی کی طرح نہیں
کیا ممکن نہیں کہ تم کو کوئی اور ایسی طالب حادہ ہو جو ہے جنہماری اس نام نہا بیداری
کو بھی سو ب میں کی آپ صم ثابت کر دے، اور جب یہ حالت تم پر طاری ہو، یہ عشق
و غم سہی جس نے مرے تمہارے رونا و مہمہ فیے ہیں، داستانِ پارہ کے منہا مرے
معلوم ہوئے تھے، اور اس نے خوف و رنج کا تمہیں ویسے ہی احساس ہونے لگا جیسے کسی
اندر کے وہب کا کہ واقعات میں آکر تم پر لڑنا و جاری ہو سکتا ہے۔ شاید ممکن ہے کہ یہ حالت
وہی "وہم و صوفیہ" "احسان" سے تعبیر کرتے ہیں، ورنہ ممکن ہے یہ حالت صحت سے میرا کہ
دوسرے کے لئے فرما ہے، "استاس یہ مدامتو الہ صہوا" (گنگہ سوار سے ہیں جب
مرنے جیسا تب جاگ نہیں گئے، جب یہ حالات میرے دل میں گزرے تھے وہ شہود
میں جاگزیں ہوئے تھے جب میں اپنا علاج ہونے لگا، مگر کچھ بعد ہی نہیں، یہاں وہاں اس
کے کہ پھر اسی نیک و برپا کے سلسلہ کی آراش آسوں، ماس و نیک و نیک کی تشکیل علوم
لوید کے اصول ہی سے ممکن تھی، مگر جس کا دل اس صحت ہی سے، پھر رہا تھا تو ان دنوں
سے کیا تھی حاصل کر سکتا تھا، پس مرض برپا کیا جو میں ہوا کی سنے صحت اس صحت
نے میری پریشانی میں اصاف رو دیا ماس صحت پریشانی کی کہ "اسط" سے نصیب
کیا ہوتا ہے کچھ پر تفریاد و مینے طاری رہی۔"

یہ خیالی کے نام نہ ہوا، گاہ دوسرا ہے جس میں شک سے شوب کی کیفیت
پیدا کر رہی تھی، اس دور میں غزالی کسی چیز سے مطمئن نہیں تھے، کسی عقیدہ کی پابندی اس سے
نے گور نہ تھی، نہ وہی دلیل ان کے دل میں قنصل کی پائوں پر پیدا، قنصلی اور نہ ہی
جنت اس شب کی میری کے آگے، مقادیر تھی مگر کس زیادہ عمر میں گور، کہ حد
کی رحمت جبر میں آئی اور اس نے اس کی دیکھنے کے لئے اپنا دھشت آگے بڑھا:

اور انھیں اپنے ساتھ عیوض میں پہنچنے کے لئے آزاد ہو گئے مگر تادمہ بھی (جیسا کہ اس کی ہمیشہ عادت ہے) بھی چاک نہیں ہوتی، رحمت الہی پہلے تو اپنی چمک دکھا دیتی ہے، گویا ایک خیمہ دھوڑے سے وہ پہلے تو نظر کو دیتی ہے، مگر پھر انجان (مہیاں تک کہ پلٹا پڑتا ہے) کلی ایک کو مدد گئی غلہ کے لئے تو کیا

ہات کرتے کہ میں آپ سے تقریر بھی تھا

آخر کار غزالی کو اس رحمت الہی نے، جس کے لئے وہ بہت محتاج تھا، پہنچے آغوشِ محبت میں لے لیا اور ان کو اس تسکین کا سامان عطا کیا جس کا حصول کسی اور ذریعہ سے ممکن ہی نہ تھا۔ وہ لکھتے ہیں۔

”بہر اشمور رحمت و اعتدال کی یہ شہ سلخ پر آگیا ہے۔“

بدلت۔ یہ ناقابلِ بیان اتلا کا دور تھا، یہ اس شدتِ تعلیق کا دور تھا جس سے میری

طلب میں حقیقت کی دامن پیر کر دی، اور عقلی مسرت کے جام کھمبے سے ہونٹوں سے

دکھایا اور کامیابی و فائز المرائی کے بیوہ کر کے میں کسی دلیل و بیان سے محروم نہیں کیا۔

نہیں سمجھ و فہم بعد کلام کی سحر گیس فوٹ۔ اس سہج کار وال کے بعد ان کے لئے میں اس

کا حصہ روپا۔ نورانی تھا۔ نورانی

جو طوطا و ساراف کے گنجیوں پر ہم کو دوسری دل سے

اور جو انہی سیزم کے دورِ سعادتِ فرخی پیدا کر سکا ہے جو کسی دلیل و حجت سے ممکن نہیں۔

تاہم غزالی اس کو بھی عقل ہی کی کامیابی کی ایک قسم سمجھتے ہیں، کیونکہ عقلی

ضرورت اس چیز نہیں جو باوجود اپنی شکست کے پر ہٹا دیے جاوے کے قابل ہو تاکہ وجہ

میں و تحت اشمور کی اس کامیابی کو عقلی ضرورت کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے

نزدیک یہ علم عقلی کی طرف پہنچنے کا ایک وسیلہ ہے۔ بشرطیکہ اس کے استعمال کا طریقہ

درست ہو۔

اس طرح غزالی شک ۱۱، ۱۲ کے پیر کہ جو حقیقت کی میزان کے گرد تھا، توڑ چکے

تھے اور ضرورت عقلی کی میزان میں گئے ہاتھ لگائی تھی، سب طرفوں کے پارے میں شک ہو گیا

تھا کہ کوئی فرق حق پر ہے مابقی وہ اس ہم کو طے نہ کر سکے تھے، مگر جو میزان کے ہاتھ لگائی تھی

اس کے ذریعہ ان مشکلات ۱۱، ۱۲ میں کوئی دشواری نہ تھی، اس لئے وہ گئے بڑے

تیرا، چٹا، لکھتے ہیں

”جب خدا نے مجھے اس مرض سے شکلائی تو میں نے اندازہ کرتے ہوئے کامل ہو کر حقیقت کے متلاشی چارہ ہی گردہ و قرد ہو جا سکتا ہے۔ ۱۔ متفقین جو اپنے آپ کو کامل نظر دیکر بھی کہتے ہیں، ۲۔ طلبہ جو اپنے آپ کو ”فرقہ پھینیہ“ کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں، جن کا خیال ہے کہ نام معصوم ہی انوار حقیقت کے سرچشمہ سے تہہ کوئی بیضی حاصل کر سکتا ہے۔ ۳۔ فاسخ جو اپنے آپ کو اہل منطق و دقت بھی کہتے ہیں، ۴۔ صوفی جو اپنے آپ کو رباب کشف و شہادہ مقررین و درگاہ سادات سمجھتے ہیں۔ میں پہلے فرقہ کے علم کلام کی جانچی اور وہ بار و نظر پر آمادہ ہوا اور اس کے تحقیقین کی کتابیں دیکھیں، یہ میدان میری جڑوں کے لئے اس وقت سوزوں ثابت ہو، یہاں میرے حسب فہم نے بھی جو کتابیں دکھائیں، کچھ مقالے اور کتابیں نہیں نے بھی اس علم میں حقیقت کیس، گو اس بارہ میں مجھے اطمینان نہ تھا کہ یہ علم حقیقت کی طرف پوری رہنمائی کر سکتا ہے، اور میرے مقصود کو بھی اس سے قشعی ہو سکتی ہے۔“

علم کلام کا مقصد کیا ہے؟ غرض اس کی کسی قدر تحریر اس طرح کرتے ہیں ”ایک مسلمان شخص کے عقیدہ کی حفاظت اس شخص کا مقصد ہے۔ وہ جو اپنے عقائد کی زیادہ سے زیادہ قراور دینا ہو اور یہ چاہتا ہو کہ ان شکوک و شبہات کے تیروں سے اس کا عقیدہ محفوظ ہونے سے محفوظ رہے جو چاروں طرف سے اس کی طرف چوڑھ کر رہے ہیں، یہ مقصد ہے کہ جس شخص کا یہ عقیدہ اسلام کے دور سے خالی ہے اس میں یہ دعویٰ فوریت پیدا کرے مگر نہ وہ علم کلام کا یہ منصب ہے اور نہ اس سے یہ ممکن ہے، کیونکہ اس کے پاس سننے بھی استعداد ہیں وہ سارے کے سارے بیرونی ماحول میں۔ اور اس کے ماحول انہی دلائل و مضامین کے نتیجہ و نیکر آگے جڑھتے ہیں، جو بہا و قات و حوا کا۔ سے دیتے ہیں، اور تا حد تک کی طرح کزور اور تھوڑے ثابت ہوتے ہیں متفکرس کی زیادہ تر قوت مخالفین کے عقائد و اختلافات۔ یعنی اس کی کزور ہوں کی تلاش میں ہی صرف ہوتی رہی ہے اور انہیں کے مضامین و مبرہنات کی مدد سے وہ سخت و پختہ ہون کا سامان حاصل کرتے ہیں۔“

یہ ہے علم کلام کا فناء و فناء جو غزالی نے بیان کیا، لیکن خود غزالی کا مقصد کیا ہے؟ ذہنی حقیقت کا ایسا دار و حسرتی عقل سے بھی تاہم ہوتی ہو، یہاں تک کہ وہ ریاضی کے مسئلوں کی طرح مصیبت ہو جائے، ان دونوں مقصدوں میں بڑا فرق ہے۔ اسی لئے

اطلاعوں پر اور دوست کے اور چنانچہ بھی یہی راستہ ہے کہ سائنس چلی ہو رہی ہو
دست رکھتا ہوں۔ اس عمل سے ہمارے عقائد و نظریوں کے مسائل و مسائل میں علم و
پیشہ کر رہے ہیں جس کی مہم دریا و آفتابیت پر ہوتی ہے۔
مگر بہت جلد مرنے کے لیے بات کو پایا کہ سب جہدوں میں سے
شروع کریں لگتی ہیں۔

اسی کے مسائل کا حل کر لینا اسباب و عقیدے کے سے اس بات میں
ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

ہم وہاں کرتے ہیں کہ طبیعیات کے مسائل کی بحث سے ہے۔ ان مسائل سے
ماہر قیاس کی جو شرط قائم کی ہے اور کتاب قیاس میں اس کی صورت کے بارے میں
جو شرطیں پیش کی ہیں اور جو طریقے کے مسائل جو بات اور مسائل میں اصول سے
ایک کوئی قاعدہ یا اس میں قائم ہے اس میں سے یہ کوئی اور علم و بعد الطبیعیات
میں استعمال نہ کر سکے۔

اسی طرح ان لکارتوں میں کہاں سے وہ بھی جانتا ہے کہ بعد الطبیعیات
کچھ طے شدہ اصول کی طرف توجہ رہی ہے اور جب تک کہ بعد الطبیعیات کے
میں تو فیض رہا ہے اس حد تک۔ تحقیق کے لیے اس کو ان مسائل کو سمجھتے ہیں وہ
قائم ہیں کہ سائنس کی یہاں سے اس کے طبیعیات کا چھپ رہا ہے اور اس کا سب
تہا بھی جو انہیں سمجھ رہے۔

اس کے بعد مرنے کی طرف توجہ کی طرف ہوتی جاتی ہے کہ بعض عقلی
بیادوں پر علم و فہم پر یہاں سے لایا جاسکتا ہے عقل سے انہی حقائق کا سبب
ہو سکتا ہے اور اسی بعد کی بنا پر یہ بھی عقل کے اصول کی حواشی رہتے ہیں اور اس
حد تک تو کوئی فرق مرنے سے عقلی رہا ہے۔ یہیں سے یہ ہوتا ہے کہ ان
تجاربہ و تحقیقات کے مسائل میں سے۔ اس کا آخری بعد وہاں سے لایا جاسکتا ہے جو
حقیقت کے سرچشمہ سے راستہ عقلی رکھتا ہے۔ ہمارے عملی و تجرباتی حقیقت سے بھی عقلی
عملی جتنی ہے ان کے طریقہ کار کے حقائق بحث سے بدلتا ہے جس کے۔ تو بھی حقیقت
میں اصولی میں جتنے ہیں۔ انہیں سمجھ رہے ہیں کہ اس میں ایک حقیقت
تصور ہے جس کا وقت سے وقت عقل نہیں رہا۔ علم بھی مرنے سے متعدد مسائل

نظمی ہیں

اب چونکہ فرد روپیہ یعنی صوبہ کا کشف و معنی پر اعتبار رکھتے ہیں اور اس ملک کے ساتھ اتصال اور سیلے و ریلوے کے واسطے سے اس ملک کی برائیاں و بدستری کے بدلی ہیں، لیکن اس کشف و معائنہ کے حصول کا طریقہ کیا ہے؟ اس کا جواب وہ دیتے ہیں کہ یہ عمل ہے پھر عملی اس کی توجہ کہ جس میں وہ اپنی ذات سے کسی بھی تعلق کرتے ہیں، جیسے کہ وہ خود کہتے ہیں، میں نے بہت بڑا چاروہ مرتبہ کو حیرت و حیرت و حیرت کی عارضی سرگرمیوں کو جو اس وقت مجھے بظاہر حاصل نہیں تھی، اس مقصد کی تلاش میں جواب دے دیا، انسانی لذتوں سے اس وقت غافل ہو چکا ہوں کہ حصول میں میرے سے کوئی حرج و مرج نہ تھی۔

اسی لئے غروں، شہر، دیہات میں نکل پڑنے کی شام کی طرف مجھے بھی جمناؤں طرف، قمری مرتبہ و معر جی، کیونکہ اس وقت انھوں نے غلوں، گزینی و ملت، شہر کو صلیب میں پہنچا دیا، تاکہ اس صوبہ کا طریقہ کو برقرار رکھا جائے جس کی بنیاد یہ تھی کہ اس دور عرب کی عداوت سے نکلتا، و کتب کو کر قلب کو دار غلوں کی طرف مائل کیا جائے، اور اپنی طرف تو باغی کی طرف پھیر دیا جائے، یہ مختار وقت ہے، پھر انہیں بہت جب تک کہ وہ وہاں سے نہ پھیر لیا جائے، اور جو اس وقتوں سے گریز کیا جائے، اور اپنے دل کو ایسی حالت کی طرف لے جائے جس میں کسی چیز کا عدم و وجود دونوں برابر معلوم ہوں۔

اس کے طریقوں کی انتہا یہ ہے کہ اپنے آپ کو دنیاویاں میں عزت نشیں کر لیا جائے، جہاں عداوت بھی نہ ہو، انہوں نے نقل کی قسم سے واپس پائی جائے، ہر قلب کو جہاں سے جان دے رہا ہے، اس کے تپ میں یہ نہایت پیدا کی جائے، پھر نہ کہہ کی طرف توجہ نہ پڑے، اس طرح کہ شرع میں رہاں پر اللہ ان کا رد پر برقرار ہے، ہر قلب وہ جس کا حافظہ رکھتے ہوئے اس کی شکل برائے ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ علامت یہ ہے کہ وہ کہ رہاں سے کر ختم کرتے پر بھی دلی اس کو ختم نہ کرتے، یہاں تک کہ نقطہ سے کہ وہ سے دل میں صرف معنی کا تصور رہنے لگے، آخر کا نقطہ، بلکہ کا تصور اپنے معنی کے تصور کو ہیضہ عیض سے لئے لیا جائے، تاکہ نہ کہ رخصت ہو جائے، اس حد تک تو تم کو اپنے اختیارات محسوس ہوں گے، اس کے بعد معلوم ہوگا کہ اب تمہارے کوئی اختیارات نہیں رہے، پہلے سے اس کے کہ تم مجھ شبہ تہذیب و تمدن پر کاربند ہو رہے ہو، جب اس سے بھی

”مکے تمھارے اختیار رات قسم ہوتے معلوم ہوں گے تو اس وقت کا تمھیں انتظار کرنا چاہیے جبکہ تم پر بھی نوح ظاہر ہوئے لکھنؤ، جس طرح کہ اولیاء اللہ پر ظاہر ہوتی ہیں یا اس نوح کا ایک جز، جو ایماہ پر ظاہر ہوا۔

مواقف میں یہ سے صوریات صحت میں کے مداخلت یا حسیب تعلیم، تغیر، تخیل، پھر متعدد اور انتظار میں نوح اس کی اس طرح ہے کہ جب دل مٹاؤں گے کیل کیل سے پاک کیا جاتا ہے، پھر طاعت و عبادت سے مشغول کیا جاتا ہے تو اس طرح مٹا پڑتی ہے، نوح محفوظ سے اس پر دعویٰ ہو، ہونے لگتا ہے۔ یہی وہ علم ہے جس کو ”علم لدنی“ کہا جاتا ہے جس کا اس آیت قرآنی: ”وَلَا تَنْفَعُ عَنْ لَذَا تُلَاقُوا“ سے کہ ”تو انہیں سے لذات نہ ملے گی“

اس کو ہم نے پیے پاس سے علم عطا کیا، اللہ کے حکام میں کہ وہ میں بتی اللہ پیچھل لہ معوضاً و مودفہ میں صحت لا بہ حسب“ (جو خدا سے ڈرتا ہے اس کے لیے مشکلات سے نکلے گا) رات ملایا جاتا ہے، اور اس طرح روزی فی صحت ہے کہ وہ خود بھی اندر و نہیں کر سکتا۔ حق کی سوغیہ میر شہم ہی نہیں کہ ہے چہ

غزالی سے کی حریقت سے اپنے آپ کو زبانا و دہی سے ان کے دل کو صفائی و طور حاصل ہوئی، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں: ”ان صوفیوں کے انکسار بھج پر بہت سے مور کا انکشاف ہوا۔“ کا شمار نہیں ہو سکتا، میں اس کی قدر محسوس کرتے ہوئے لکھتے ہیں تاکہ ہر طالب کونین سنیچے کی سے مجھے معلوم ہو کہ حقیقی رات پر چلنے والے اصل میں صوفی ہی ہیں، اور ان کی سیرت کامل تقلید ہے، ان کی کاملاً متضاد ایک ایسا ہو سکتا ہے۔ ان کی سیرت کا کیمبرہ اطلاق کامل بے دری چون، مگر تمام دنیا کے عقائد و حکماء کی حسب و سراد شریعت کے سنے دلوں کا علم بھی سمجھ گیا جائے تاکہ ان کی سیرت و اخلاق سے ستر کوئی صورت پیش کیا جائے کہ تو حقیقت یہ ناممکن ہے، اس کی تمام حیرت و شکلات، خواہ ظاہری ہوں یا غیبی چہ اسے صحت سے کسب کیا جائے، وہی اس مادہ میں نور کے مادہ، جس میں کوئی ایسا نور نہیں جس سے عطار حاصل کر جائے، دو اپنی بیادوں میں بھی ملتا تھا، اور ان انبیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں، ان کی آوازیں سنتے ہیں، اور ان سے استفادہ کرتے ہیں۔

اب غزالی کو اس علم کا پتہ چلا جس کے دو تخیل تھے ان کی روح نے وہ مادہ حاصل کیا، جس کے بعد غزالی کی کھنڈش کم ہے۔

لہذا اس طرح غزالی سے اس شک سے چھٹکارا حاصل کیا، جو غزالیہ جیہ کی سیرت

کے گرد گھوم رہا تھا اور اس شک سے وہ اپنی حاصل کی جو میزا پہ حقیقت کی پہچان میں حاصل تھا اور سی دور اور اس کے بعد کی تصدیقات کے اندر مزائی اپنی اصلی شکل میں نکلا آ سکتے ہیں اور ان کی مستقل و آخری تر و افکار کا کھوجی اسی میں لگایا جاسکتا ہے اس سے پہلے کی تصانیف ان کی اصلی تصویروں میں پیش کر سکتیں۔ ان کے س زمانے کی تحریروں کی صحت پر کمال بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ وہ خود روح حقیقت سے آئینی اور اس کی تلاش کے فرق کو واضح کرتے ہیں اور عورتوں پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک لوگ اپنی ذاتی استعداد کے لحاظ سے مختلف جماعت رکھتے ہیں۔ اور وہ سب ایسا وسیع میدان سے جس کے اندر بکثرت انسانی تھانوں کا دور دور ہوتا ہے اس کے ممکن نہیں کہ سب یکساں فکر و بصیرت ایک سے ہوں مان میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے ذاتی قوتی کو زیادہ استعمال کرتی ہیں۔ اور بعض وہ ہیں جو حقائق کی تصویروں پر سے گزر جاتی ہیں اس طرح ان کے نزدیک لوگ تین قسم کے ہوتے ہیں۔

۱۔ خواہم یعنی کی ذاتی استعداد بہت پست ہے، وہ زیادہ تر سکون پسند ہیں۔

۲۔ خواہم، جو لوگ بصیرت و ذکاوت کی روٹی سے بہرہ مند ہیں

۳۔ اپنی دقتوں کے درمیان ایک اور جماعت ہے جن کو بل جہاں کہنا چاہئے

کیونکہ یہ جہاں پسند ہوتے ہیں۔ ان میں سے خواہم کا ذکر نہیں۔ میرا سٹوک ان سے اس حرج ہوتا ہے کہ انہیں مقام و بصیرت کا علم قس کرنا ہوں۔ اور مسبار حسن و قبح کو ان کے آگے رکھ دیتا ہوں۔ تو ان کا تذبذب رفع ہو جاتا ہے، اور وہ صواب و خطا میں تیز کر کے تصنیی پالیتے ہیں ان لوگوں میں نہیں غفلتیں ہوتی ہیں۔

تیز ذہن! قوی اور پاک ہوتے ہیں، اور یہ طریقی صبیہ و درمیانی ملک ہے، اس کا اکتساب ناممکن ہے۔ ان کا باطن قلبی یا تعصب دینی سے رجوع و رفتی و نالی مسائل پر دین کو مرکز قرار دینا ہے، ان کا ہونا ہے۔ کیونکہ عقیدہ کسی بات پر کان نہیں دھرتا، اور نہ وہ ان کو اگر ایسا یا تمیہ ستا جائے تو سمجھ دے سکتا۔

۴۔ وہ مجھ پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ میں یزید حقیقت کا آشنا ہوں، مگر کوئی شخص تم کو حساب دے گا، تم نے مجھے تو تم وہ علم حساب حاصل بھی نہیں کر سکتے۔

وہ مجھے سادہ دین بھی غلام تو یہ وہ لوگ ہیں جن کے دماغ میں ہمارا ک حقائق کی صلاحیت نہیں ہوتی، البتہ یہ وہ پادیت کی طرف مغالطہ کے اصول کے ذریعہ بدلتے

اپنی ہی صورت پر حیرت مند بن کر رہے ہوئے علی فرماتے ہیں ”مہربان
ہذا ایک مشترک نام ہے، نمبر و جوں میں تقسیم ہے
ایک قودہ جس کے ساتھ ہزاروں اور ہزاروں میں تقسیم ہے کام
یاد ہے۔“

۲۔ وہ جو علی بن ابی طالب کے ساتھ چلتا ہے۔

۳۔ وہ جس پر ہی وقت تک اعتبار کیا جاتا ہے جب تک کہ ظریات بھی اس
کا ساتھ دیں اور ہر کال کے لئے اس اعتبار سے اس اعتبار میں
معنی ہونے کے لحاظ سے جو مذہب وہ ہے وہ آیا و اجراء کے تحریکات کا آئندہ وار
ہو گا۔ یہ زیادہ سے زیادہ استاد یا اہل دین کے عقائد و فتنے کا علم و دروغی و بعضی
افتقادات کے ساتھ میں میں بھی رنگ و رنگ کا پیدا ہو جاتا ظاہر ہے۔ مثلاً کوئی شخص مقررہ کے
شر میں پیدا ہوتا ہے یا کفر اشعری یا شافعی یا حنفی کے مقلدین میں ہوا ہے سن شعوری سے وہ
خود کو اپنی جماعت کے ساتھ منسوب دے پر مجبور پاتا ہے مگر ساتھ ہی تھک بھی اس کے
لئے لازم ہو جاتا ہے کہ اپنی ہی بات کو سمجھ سکے اور دوسرے کی خطا اس طرح کہا جائے
تھا کہ ظاہر اشعری یا معتزلی یا شافعی یا حنفی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ان سے
عقائد میں پوری طرح مجبور ہوا ہے۔ یہاں تک کہ مخالفت کا ہر ہی میں بھی وہ اپنے ہی
برنامہ فرد سے ساتھ خداوندی جذبات رکھے گا جیسا کہ بادیہ میں عرب قبل میں ایک ایک
فیئد کا اپنے ہی فیئد کے ہار دے کے ساتھ ہمدردی رکھتا ہے۔

دوسرے مذہب یہاں یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص اس مذہب سے فائدہ
وہ ایک کا طالب ہوتا ہے تو اس کو اس کی تقصیر کی جاتا ہے، پھر ایک ہی اصول پر مشتمل نہیں
کیا جاتا۔ بلکہ طالب ہدایت کے طرف کے اعتبار سے اصول مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ
طالب کے درجہ فہم و ذکا کا خیال رکھا جاتا ہے مثلاً کوئی ترکی یا ہندی کا طالب مل جائے
یہ کوئی کلمہ کہن یا درود شریف طاعت طلب جائے اور اس سے کہا جائے کہ خدائے تعالیٰ کی
ذات وہ ہے جو کائنات میں محدود نہیں ہے نہ وہ اہل عالم سے نہ خارج عالم ہے نہ اس
سے متصل ہے نہ اس سے متصل، تو کوئی شجب نہیں کہ وہ خدائے تعالیٰ کے وجود ہی سے
انکار کر بیٹھے ہاں البتہ اگر اس سے کہا جائے کہ خدائے تعالیٰ وہ ہے جو عرش پر بیٹھتا ہے وہ
اپنے بندوں کی پیر فتن سے راضی رہتا ہے، ان سے خوش ہو سکتا ہے، ان کے اچھے

گھوٹوں کا اچھا درد دراز بھی جڑا دیتا ہے تو انہیں پرہیز کا نیا چھڑا دیتا ہے۔
 ہاں کبھی رنج بھی ممکن ہے کہ طالب کی طبیعت حلیت سے لحاظ سے بعض دینے والی
 دینے والی میں چپان کی وجہ سے اس کے فہم و فکارتے سے دور ہوتا ہے۔ طالب نہ ہوں
 نہ وقت مجھ و بدایت کا۔ دوسرا رنگ بھی ہوسکتا ہے۔

تیسرا رنگ سب جس کا حال اپنے عقیدہ و فہم اور اپنی اور میں ایک
 سمجھتا ہے۔ جس پر ہوتے ہوا کے کوئی واقفیت نہیں رہتا، اپنے کسی خاص محرم سے
 ہوا کے پرانی و صمیم وہ کسی کو نہیں بتاتا۔ کوئی ایسی ہی ہستی خود و دراز۔ اسے اسکا ہے جس
 کو اس وجہ سے قریب سمجھتا ہے۔ اور اس کا وہاں ہونے کی کیفیت اس میں پاتا
 اس کی کادوت اور شدت بھی کیا قیامت پاتا اس کو خود ہوتا ہے۔ اس کے بعد غزلی سے اس
 حاملہ کی ملاحت کی شرافت تانی میں جس کا پہلے بھی نہ ہو۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان سارے رنگوں و فہموں سے جدا کے بارے میں وہ کلام
 کرتا چاہے ہیں ہوا ایک دی فہم و بصیرت اور دے کہ تھو گھٹو سے ایک ہوتا ہے۔ اس کے
 کسی یہ ہیں کہ وہ غیبت کی تصویر مختلف ہیرا یوں میں کچھ ہیں، اس کو وہ عمل حیلوں اور
 استدلالوں کے فرق مراحتی کی نہ پر ضروری سمجھتے ہیں۔

اس طرح ان نے اس دور میں بھی اچھے اور طیبوں کو شرف کمز چاہتے ہوتے
 ہوتے کہتے ہیں اور مخالفوں سے ان کی آراء کا کٹ کٹ نہیں ہو سکتا تاکہ ان کو غلطی خیالات
 کی تھو نہ کی جائے۔

اس کے بعد ہوتا ہے کے جس پر جاتا ہے کہ غزالی کے عرصہ زندگی کو تین دوروں
 میں قسم کرتے ہیں۔

پہلا دور ۱۰۰ جمہوریت کی ابتداء سے چلتا ہے۔

۱۰۰ سالہ جو شک یا تحس کشی کا دور ہے۔

تیسرا رنگ طمانیت و سکون کا دور۔

پہلا دور جو شک سے پہلے تھا وہ قابل تبصیر ہے اس دور میں وہ صاحب طر
 تھے، کئی لکڑے اس دور پر جو اب میں کسی مستقل رائے کے طور کرتے کے قابل ہر وہ شخص
 نہ سکتے تھے۔ ہاں ہم یہ سرور نہیں گئے کہ شک سے فہم گھوٹوں شہدائے اور میں
 ملایا تھا۔

وہ کہا دوسرا دور اس میں سے بھی شک کے شدید دور نہوا لگ کر رہ چکا، کیونکہ اس میں وہ کسی حد پر نہیں پہنچ سکے، اپنے شک خلیف کا دور گزارے سے قائل بحث ہے، ہاں کا عرصہ بھی طویل ہے، کیونکہ ان رشد کے آغاز سے قسوس و اجداد کی روشنی حاصل کرے تک اس کا تسلسل باقی رہا ہے، ہم نے جیسا کہ بتلایا ہے کہ اس دور میں علم کا کام پر غزالی نے کتابیں لکھی ہیں، پھر قسے نثر و سب باطنی پر تنقید کی ہے، اور غیثا پور و بعد و کے مدرسوں میں مصلیٰ کے لرائے انجام دیئے ہیں۔ نہایت انگیز چیز یہ ہے کہ حقیقت کی کاش میں سرگرداں دماغ اس زمانے میں ایسی تعینات تھی کہ حقیقت کے مدعا پر یہاں تھکے فکر سے بحث کرتی ہیں، مادہ ادب تو دہریس میں بھی اس سجد کی سے سر موحرک نہیں، اچھا ہی تعریف و تہریس سے مراد یہ ہے کہ وہ جو قریب و شریح اس بارے میں کرتے ہیں شک و تنقید سے ادا وادہ کرتی ہے۔

تعب نہیں کہ ایک عقلی دماغ سے سبھی تاویل و تہریس بھی ممکن ہیں آئے، یعنی تنقید و تبصرہ بھی اپنی عبارتوں میں وہ کرتا جائے، کیونکہ جب کوئی سجد عقلی دماغ کسی حقیقت کے تسلیم کرنے سے ہل و پھل کرتا ہے، پھر حقیقت مظلوم پر کڑی رکھی میں سمجھتا ہے، و ایسے موقع پر بھی وہ اپنے دشمنات ظلم میں یا کسی دوسری تقریر میں آگرا پنے ان شبہات کی جھلک پیش کر دے اور پھر سجد کی کے ساتھ ان پر تنقید کی نظر ڈالے تو کوئی غیب نہ ہوگا۔

فہمے اور مذہب تعصب کے باعث پر تنقید و تنقید میں خراں کا قریب یا کسی دماغ ہے
 البتہ زیر نظر کتاب "تہافت" (جس میں صفحہ پر تہافت کی گئی ہے) کا ناظر موصوف
 کو یہ کہ اس کا لکھے والا اپنے ذہن میں باحوالی نکات کا حامل ہے، وہ اپنے راستہ کی توسیع و ترمیم کی طرف اس لئے متوجہ ہے کہ مخالف کا راستہ بند ہو جائے، اس میں ان کو وہ یہ کیج
 ہارے پاتا ہے کہ ہم نے اس کتاب میں جس جے کو پیش نظر رکھا ہے وہ مخالف کی تہذیب
 ہے، راہ مذہب حق کا ثبوت تو اس کے لئے کسی دوسری فرصت کا انتظار ہے، ممکن ہے کہ اس
 کے بعد ہم اس مبارک ہم کی انجام دہی کی طرف متوجہ ہوں، اور بے غرضی نظر اس موضوع پر
 ایک کتاب کی تالیف ہے جس کا نام ہم تو اچھا لکھنا چاہتے ہیں، اس کام کی، نجات دہی
 کے لئے ہم خدا کی مدد کے طالب ہیں، اس میں ہم اس طرح حقیقت کے ثبوت کی طرف
 توجہ کریں گے، جس طرح کہ ہم اس کتاب میں مخالف کے نظریات کے، تہذیب کی طرف
 متوجہ تھے۔"

بعد میں عراق سے اپنا وطن پر واپس آیا اور انھوں نے "قواعد العقائد" کے نام سے ایک کتاب علم کلام میں تصنیف کی اس سے ظاہر ہے کہ غزالی فلسفہ کی عمارت کو سنبھالنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ وہ علم کلام کی حسیں عمارت چاہتا تھا۔ وہ علم کلام جس کے عقائد ان کے نزدیک مسلم تھے۔

پس ان ایجابی معتقدات کی ابتدا کو جس کتاب "تہذیب" کی مدح میں آئندہ علم کلام اور ان کے بعد دینی عقائد کی بنیاد رکھنا چاہتے ہیں، ان کے لیے یہ سہولت پیش کرتی ہے کہ ایک منطقی و واضح کو جو حقیقت کی تلاش میں سرگرم ہو، حقیقت کی ایک ایجابی تصویر کھینچنے میں، چاہے غریب میں ہو، تقریر میں کسی طرح کامیابی حاصل ہوگی؟

مگر نہیں، غزالی خود اس مشکل سول سول کے دیکھتے ہیں جیسا کہ انھوں نے مذکورہ بیانات میں توضیح کر دی تھی کہ مذہب کے متن معانی ہوتے ہیں۔

وہ مذہب جو شخص پر بناء مصیبت لگے لگائی جاتا ہے، کیونکہ وہ اصل وطن کا مذہب ہے یا طلبہ خاندان یا استاد کا۔

برائے نام کے سچے حلاشیوں کا مذہب جو ان کے اپنی مدرکات کے عقائد کے ساتھ متعارف ہوتا ہے۔

۳۔ وہ مذہب جس کو کوئی شخص اپنی ذات کے لئے منتخب کرے اور دوسرے پر اس کے اثر کو ہلکا سا سبب نہ سمجھے۔ وہ اپنے دین کے کہ جس کو ان کا اہل یا محرم قرار دیکھتے ہو جیسا کہ پہلے بتلایا گیا۔

پس غزالی کی حالت شک تیسرے معنی کے لحاظ سے ہے یعنی وہ اس حقیقت کا حقوق لکھنا چاہتے تھے، جس کو وہ اپنا دینی بنارہے تھے کہ وہ دین کی بناء پر وہ روح حقیقت سے انصاف کے آئینہ و منہ تھے اس شک سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس مذہب کا بیچا اٹھائے اور اسے چھوڑ دے جس کو وہ اپنے معتقدات کے تابع کاہر سمجھتے ہیں، اس کو توڑنا چاہتے ہیں یہ جس پر کو وہ پرورہے ہیں اس کو وہ کھادے کر نکھیرنا چاہتے ہیں۔ بے شک مذہب الہی سمیت اس وقت حکومت کا مذہب تھا جس کے سایہ میں ان کی نشوونما ہوئی تھی اور ان مذہب کا مذہب محض کے ہاں ان کے لکچروں کے لئے کھلے ہوئے تھے، ان استادوں کا مذہب تھا جنہوں نے ان کی تعلیم و تربیت کا بیڑا اٹھایا تھا، اس لئے ان کی کتب کا مہیا تھا مگر ایسا دیکھنا کہ ان کے جیسا کہ فرماتے ہیں "تمام تعریف اس خدا کے لئے ہے جس نے اپنے

بہ مزیدہ بندوں میں سے حق کی جماعت چنی اور اہل مسعت کا انتخاب کیا۔
 نہیں یہ واضح ہے کہ جس دور میں وہ حقیقت کے کھلاشی رہے ہیں اس دور کی
 حقیقتات و تحریرات سے ان کے نگار و راہ پر کوئی مستقل قلم نگاہ صحیح نہیں ہو سکتا۔
 وہ مگر تیسرا دور جس میں وہ صوفیہ کشف کے نظریہ کی طرف راہ پاتے ہیں، یہ وہ
 دور ہے جس میں ان کے رجحانات قلم پر کچھ صحیح رائے رانی کی جا سکتی ہے۔ اور ان کا عندیہ
 معلوم کیا جاسکتا ہے، تاہم اس دور کی ساری حقیقتات سے انہیں کچھ غافل و آخری دوروں
 میں سمجھنے کے اعتبار سے اس دور میں بھی پوری طرح آراستہ تھے، بلکہ وہ اس موقع پر بھی بعض
 جگہ کاغذی پینٹیشن کمر لٹی میں غوطہ رانی کرتے ہیں، جیسا کہ وہ آخر میں آگاہ کرتے ہیں کہ
 میری خاص ماحول تہذیبی بھی ہیں جن کو مجبور کی نظر سے بچانا چاہتا ہوں، ان میں میں نے
 خاص حقیقت اور صریح معرفت کے موقیٰ تکمیل سے ہیں۔ کسی خواہش حقیقت یا حقائق کے
 رمز آشنائی کے لئے سزاوار ہے کہ ان سوتوں کو چھنے کی فکر کرے، اگرچہ جگہ جگہ معلوم ہے کہ
 نیسے افر و بہت تم نگہیں گئے جو اس موتوں کے ساتھ بھی نگریدوں کا سلوک ہے۔ کریں۔“
 اس کے بعد میں یہ لکھنا چاہتا ہوں کہ تاریخ حکمت و دانائی کا یہ ایک چمکتا ہوا
 ورق ہے جو جنس نگاہوں کو سبق دیتا ہے کہ اپنی لوح بصیرت و فکر کو کلیہ درجہ کے بے
 نوا رہنما سے محفوظ رکھیں۔

کتاب تہذیب کی اہمیت

جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے غزالی نے کتاب ”تہذیب“ کو اس وقت لکھ لیا ہے
 جبکہ وہ شک خیف کے دور سے گزر رہے تھے یعنی وہی حقیقت کی اس روشنی کی طرف
 ہدایت یاب نہیں ہوئے تھے، جس سے وہ بعد میں ”شاہ ہوئے۔ اس اعتبار سے کتاب تہذیب
 کو ان ماحول میں شائع نہیں کیا جاسکتا۔ جس سے غزالی کے خیالات کا عکس لیا جاسکتا یا ان
 کے علمی مباحثات کا پتہ لگایا جاسکتا ہو، نیز غزالی نے اپنی تحریرات کو دو قسموں میں تقسیم
 کیا ہے۔

ایک قسم تو وہ ہے جس کو وہاں ہوں سے چھپرے بننے کے قائل تخریسات کہتے ہیں، اس قسم کی تصانیف کا ایک حصہ تو وہاں سے ہی لئے محض کر کے ہیں، دوسرے حصوں سے ایسے خطاطوں کو استفادہ فی اجازت دیتے ہیں جو اس شریک کے حامل ہیں (جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) اگر یہ شرائط کسی شخص میں مشتمل ہی سے پائی جاسکتی ہیں۔

دوسری قسم ان کی تصانیف کی وہ ہے جو جمہور عام کے لئے اور انجی کے لئے مخصوص ہے۔ ان کے نقلی استناد کے غلط سے کتاب تہاد کو وہ دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں، اس لئے بھی اس سے عدلی کی حقانیت اور ان کی تصویر کشی نہیں ہو سکتی۔

چنانچہ خود دیکھتے ہیں "ہمارے سالانہ قدس میں عقیدہ اے حقائق جو دلائل پیش کی گئی ہیں وہ ہمہ ورق میں چھٹی ہوئی ہیں، وہ ایک فصل ہے کتاب قواعد حقائق (اور کتاب "احیاء") کا ایک جز ہے لیکن عقیدہ کی بیشتر دلائل راود تحقیق اور زیادہ دلچسپ سبک و اشکال کی توضیح کے ساتھ ہم نے کتاب الاقتصادی الاعتقاد میں پیش کی ہیں، جو تقریباً ایک سو ورق میں چھٹی ہوئی ہیں، یہ ایک بکرا کتاب ہے جو اپنی خصوصیات کے اعتبار سے گویا علم کا کام کا پتھر ہے، ہم نے اس کو جو بہت تحقیق سے لکھ کر پیش کیا ہے، اور جو خود علم کا سرچشموں سے اس کے درجہ خوب آگاہی ہو سکتی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب عقیدہ کی توضیح کی گئی ہے لیکن معرفت کی تصویر نہیں کر سکتی، کیونکہ منکر (یا علم کلام) بھی عامی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، لہذا اس کے کہ اس کا ادراک ایک عامی کی نسبت زیادہ معصومیت سے روش ہوتا ہے، اور عامی شخص عقیدہ کا مستطاب ہوتا ہے، اور محقق اپنے عقائد عائدہ کے لئے کچھ دلائل کی بھی ضرورت ہے جس کو وہ اپنے اعتقادات کی سیر جانتا ہے، اور ان کو مل بہت کی بددشوں سے بچانے کا پتہ ہوتا ہے، اس کے عقائد کی گہرائی سے معرفت کے حسن چہرہ کی نقاب کشائی نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم جمیع معرفت کے جہوں کے لئے اپنے سینہ کے درپوں کو کھولیں چاہیں، جو تو ہمیں کتاب ہمارے ہاتھوں میں سے اس کی کچھ لیں ہی سکتی ہیں، کتاب "اتصال" کی ابتدا میں باب التوحید ہے، اور یہ سب کتابتیں احیاء میں ہیں، اور ایک بڑی مقدار ان معصومات کی ہیں جنہوں نے معرفت کی کچھ زیادہ تسکین ہوگی، کتاب "اعتقاد الاساسی فی" و الحمد للہ، خصوصاً سہارہ عقائد میں افعال کی بحث میں اگر ہم اس عقیدہ کے حقائق کے سرکاری طلب کے ساتھ صریح معرفت کے حوائج منہ ہو تو یہ بحث ہمیں صرف ہمارے ان کتابوں میں ملے گی جنہیں ہم ان کتابوں کی نگاہوں سے

پوشیدہ رکھنا چاہئے ہیں، اور درجہ تک کہ تم، انہی میں کے اہل نہ ہو یا نہیں ہے گریبا نہ لگاتے ہاں تمہیں اس کا اہل سے لے اپنے اور میں خطا میں پیہ کرتی ہیں۔

۱- علوم خارجی کی تحصیل میں استقلال و درہم ش کا اہل ہے کی کو شش۔

۲- اخلاق و سیر کے سبب کیل کے اپنی روح کو با نکل پاک کر لیے کے بعد ویا کی

برہاد و یوس سے اپنے قلب کا تحقیک یہاں تک کہ تمہارے قلب میں سوائے چوائی کی صرف

میلان کے اور کوئی محتویاتی نہ ہے، اور تمہیں کوئی کام نہ ہو سوائے اس کے، ورنہ اس شخص

نہ ہو سوائے حق پرستی کے اور نہ تمہاری زندگی کا اس کے سوائے کوئی درجہ باطن ہو۔

تمہیں اپنی طرقت کا چارہ لینا چاہئے کہ قیامت کے سیر کی اس میں تمہیں

ہے، اس کی دریافت کے لئے تمہیں علوم کی گہرائیوں کا دریا بھی گہرا پر سے گا، و

تمہارے وہیں کو بھی طرح روشن ہو جائے گا۔

غزالی کی مذکورہ عبارت سے آپ کو معلوم ہو سکے کہ انہوں نے عام کتابوں کو

ایک طرف کر دیا ہے، اور نا اہلوں سے پوشیدہ رکھنے کے قابل کتابوں کو بھی ایک

طرف آخری صفحہ کی کتابیں شصت کے وہی حیات کی تیندوار ہیں رہی کتاب ثبوت

تو وہ علم کلام کی کتابیں ہیں سے ایک ہے، ورنہ وہ نہیں ہے جس میں وہ نا اہلوں سے

چھپانا چاہتے ہیں۔ آخری صفحہ کی کتابوں کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ عراقی اس کے

باظر سے یہ عہد لے لیتے ہیں کہ ان کے اس کو بھی وہ پھیلنے نہ دے گا، اور پنے سو یا اس

شخص کے سوا اس کے اندر شریک مقرر نہ ہو، کیا نا اہل کے دماغ تک جانے نہ دے

گا، اور تھاوے لئے مصنف نے کوئی عہد نہیں لیا، کیونکہ وہ علم کلام کی کتابوں میں سے ایک

کتاب ہے چنانچہ جواہر قرآن میں لکھتے ہیں "اور انہیں علوم میں سے جو کفار سے بچت

آخری اور عباد کے لئے وضع کئے گئے ہیں، اور جن سے علم کلام کی شریعت چھوٹی ہے، جس کا

مقصود بدعت و مخالفت کی تردید سے اور جس سے ماسرعی علم استند کیا کرتے ہیں، اور ہم

اس کی تشریح و طریقوں سے کرتے ہیں، ان میں ایک قرآنی طریقہ "درہم قدسیہ" میں

اختیار کیا گیا، دوسرا اس سے "اور طریقہ" "الاقتصادی" الاعتقاد میں اور اس علم کا مقصود

عوام کے عقائد کی اہل بدعت کے حلوں سے مخالفت کرنا ہے، اور اس علم سے عوام کے ذہن

کی ترویج بھی ہوتی ہے، بعض دلچسپ حقیقتوں کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے، وہی علم سے متعلق

ہم نے کتاب تہذیب اخلاص میں لکھی ہے۔

اور اسی طرح غزالیؒ کہ جب جو اہل لغز آتے ہیں ان میں سے کچھ ہیں "اور یہی وہ علوم ہیں جن سے میری مراد عظمت و صفات و افعال انہی اور علم سحر ہے، اس کی کچھ مبادیات و تشریحات ہم نے اپنی بعض تصانیف میں درج کئے ہیں۔ ایک ایسے شخص کے لئے جس کے پاس وقت کی کوتاہی، مشاغل کی کثرت، آفتوں کا ہجوم، دکانوں اور ریختوں کی کمی، پیشہ سے شکایت دینی، کائنات کے بڑے کاموں کا ہی م دینا مشکل تھا، تاہم ہم نے اپنی مقدار دیگر کوشش اور خدمت کی ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ ہماری فہمی کاوشیں اکثر دہنوں پر یاد گزریں گی اور ممکن ہے کہ بعض غیر تجیدہ مذاق والوں کے لئے ضرور بخش بھی ہوں خصوصاً انکے ہر پرستوں کے لئے اس لئے یہ مشورہ ہے کہ وہ ہر گز اس سے ذرا دور دور رہیں، اور جن لوگوں نے کہ اس سے فائدہ حاصل کیا، وہ ان معلومات کو غلط طور کے ہاتھوں پہنچنے سے بچائیں۔ سوئے ان لوگوں کے کہ جس کے اندر عقائد مستہ کو جمع ہوں۔"

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ غزالیؒ کے افکار و خیالات کی سرچھانی صرف دوسری صفت کی کتابیں کر سکتی ہیں اور کتاب "تہذیب العلماء" سے ہے بلکہ اس سے غزالیؒ کے حقیقی خیالات کا استنباط ممکن ہو سکتا ہے۔

آخر میں ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ غزالیؒ نے اس کتاب کی تصنیف اس وقت کی ہے جبکہ وہ شہرت و نام کے طالب تھے، اور اس نے سب کی تائید کرنا چاہتے تھے جو جنہوں کو وہ تھا کہ وہ سب حق کی بات تھیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل سنت کا فرقہ اس زمانہ میں معتزلہ و خلافت کی عقلی کامیابیوں کے مقابلے میں مرعوب و راہنہ یعنی بھسوں کر رہا تھا، اور ایسے لوگ وہ حامیوں کا طالب تھا جو اس کے مدد سب کی اس طرف حمایت کریں کہ ان کا وہ علم و علوم کے اصول و معیارات ہی سے اس کے مخالفوں کا رد ہو سکے تاکہ مدد سب اہل سنت اس عالمین کی زندگی بسر کر سکے۔ پس اس لوگوں کے فہمی کارگزاروں کے سے جو غرور و خود کے طالب تھے مصلحت و سبب تھا جو عام لغزائی کے لئے بھی جو اس علوم نے تھیاریوں سے پوری طرح سبب تھا، اور اس روشنی سے اپنا دماغ منور نہ کھتے تھے، کام کرنے کا نہایت اچھا موقع تھا۔ بعد انھوں نے فلسفیوں کے جواب میں یہ کہہ بھی جس کی وجہ سے ان کا نام بہت چمکا، اور پوری دنیا سے انھوں نے حجاج قمیہ میں حاصل کیا، چنانچہ عزلیؒ لکھتے ہیں "اب تک علم کلام کی کتابوں میں کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی جس میں خود فلسفہ کے مسائل سے مدد نہ

فلسفہ کا رویہ یہی ہو رہا ہے بعض بعض کتابوں میں ان کی معلومات کو کچھ ایسے وسیعہ طور پر استعمال کیا گیا اور ان کی ایسی ناقص تشریح کی گئی ہے کہ عوام تو کیا سمجھ سکتے ہیں، سمجھ سکتے ہیں، اسی بناء پر میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان کے علم سے کہ فلسفہ کا غرض حاصل کئے بغیر ان کا رد کئے دیا سے کو باقاعدہ میرے میں تیر چلا۔ اس لئے میں علوم کے حقیقی دلائل کا مکمل طریقہ پر لکھنے پر مجبور ہوا۔

یہاں پر میں یہ معذرت کرتا چاہتا ہوں کہ طلبہ جہاد و شہادت کے جس وصف کی نسبت میں نے غزالی کی طرف کی ہے، وہ ان کے حق میں کوئی رپادہتی نہیں ہے ایک بشری نظریہ ہے جس میں بڑوں بڑوں کے قدم آگے لگاتے ہیں اور پھر سنبھل گئے۔ چنانچہ جب غزالی صوبہ سلوک کی تمنا میں بغداد سے باہر نکلتے ہیں تو کہتے ہیں "میرا وہ ہوا کہ تہذیب کی خدمت پر غور کروں۔" مگر میرے ضمیر نے آواز دی کہ اس میں طمع و اطمینان کی روح نہیں ہے۔ اس کا اصلی محرک طلب جہاد و شہادت ہے پس میں اپنے آپ کو خدمت کرنے لگا کہ بے فکر اگر تو اپنا حال درست نہ کر لے تو تو پھر روزِ آخر کی کھالی کے کنارے تاجور رہے۔"

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں (اس وقت جبکہ وہ نیشاپور میں تدریس کے منصب پر عود کر چکے تھے) "میں سمجھتا ہوں کہ میں پھر علم و فن کی شاعت میں حصہ دار بننے کی کوشش کروں گا، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے میرا قدم اسی چھپے زمانے کی طرف چڑھا ہے جہاں سے مجھے آنکھ نکل جانا چاہئے۔ (اس زمانہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جبکہ وہ بغداد میں درس و تدریس کے فرائض انجام دیتے تھے وہ اسی زمانہ میں کتاب "نہاد فکھی" میں اسی علم کی ترویج و شاعت کی ذمہ داری سے رہا ہوں جو جہاد و شہادت کے اکتساب کے لئے رہنما بنا دیتا ہے، میں سمجھتا ہوں میرے قول و عمل پھر مجھے ماضی کی طرف لوٹا رہے ہیں۔"

اس ساری تشریح کا ملاحظہ بھی نہیں ہے کہ کتاب "تہذیب و تمدن" غزالی کے اصلی خیالات کی عکاسی نہیں کرتی۔ اور نہ ان کے حقیقی مسائل کی کتاب بردار ہے۔ اس نظر یہ سے غزالی نے کے بعد بھی ہم توقع کرتے ہیں کہ غزالی کے ملاحظہ سے ایک عمومی و پچیس محسوس ہو سکتا ہے۔

تہافت الفلاسفہ

وہیباچہ

خداوند کریم سے اس مناجات کے بعد کہ وہ اپنی مخلوق ہدایت کی روشنی سے ہمارے بہنوں کو جلاگدے اور ہمیں گمراہی کی تاریک خندوں میں گرے سے بچائے اور ہمیں حق کے پرستاروں کی صف میں کھڑا کرے اور یا ملل کی مثال کبھی سے ہمارے پیشانیوں کو محفوظ رکھے ہمارے سعادت ابدی سے ہمیں ہمراہ اعدائے جس کا کہیں نے ایجاد و اولہا سے وعدہ کیا ہے اور انہی دعاؤں سے غور کرنے کے بعد اس دعا و ابائی کی کتب سے متنبہ ہونے کا موقع دے جو سرور ابدی کی لازمی نعمتوں سے مائل ہے اور اس عاجلانہ مذہبوں تک طاری و سمائی کرے جہاں تک پہنچنے سے غفلتوں کی جگہ پر واروں اور حیلہ آلات کی برقی رقی و بیاں بھی عاجز رہی ہیں اور اس فردوس ابدی سے نہیں پہنچائے جس کی نعمتوں کو کسی آنکھ نے دیکھا نہ کسی کان نے سنا نہ کسی قلب میں پڑا نہ کسی کا تصور نہ ہو اور نیز اس دعا کے بعد کہ وہ ہمارے نبی کریم ﷺ اور ان کے آل و اصحاب پر امتحان و درود و رحمت بھیجے میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ موجود ہمارے میں ایک ایسی جماعت تو یکدم ہا ہوں جو اپنے آپ کو عقل و رو کاوت میں اپنے معصوموں سے مدد جہاں تھا تو کبھی سے اسی لئے اس کے فردوس فراموش و اسلامی سے بے نیاز و کنارہ کش رہنا اپنا شعار بنا لیا ہے ہمارے شعراء و ادیبوں کی تفریق و عظمت کی فہمی اڑا رہے ہیں اور اپنے دہم و دغا میں اس کو اپنا اپنی تری و صف کیسے ہیں اور اپنے عمل سے یک دنیا کی گمراہی کا سبب بن رہے ہیں، حالانکہ ان کی صلاحوں کے لئے کوئی مدد نہیں ہے سوئے یہ قسم کی تھلیہ و ربیک لہم کی سو پستی نے جس کو وہ حرکت کیجئے ہیں، ان کی مثال یہود و نصاریٰ کے اس افراد کی سی ہے جو اپنے مسک پر اس لئے غر کرتے ہیں کہ آنا و جدانے ان کے سینے پر راست بنا دیا ہے چاہے عش و ضمیر کی رائے اس سے کتنی ہی غیر متفق ہو یا اپنی فحش و فحش و فحش سے منسوب کرتے ہیں، حالانکہ عکروہ تھری سون پر وہ کھوئی آتلی ہے وہ اپنی بحث کی بنیاد عقل و حکمت نہ جتے ہیں حالانکہ حقیقت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد و وسوسہ و توہم ہے، وہ حکمت و فلسفہ کے چشمے سے اپنی بنیاد

بھٹاپ جتے ہیں جہانگیر وہ آخر کا دھڑا۔ اب سوتا ہے۔ جس طرح کہ اول بدعت
 و مسلمات کے لئے اس کی نقل و روایت کا، تا حقیقت میں ایک صحرائے بے رنگ و گینہ ہے
 بلا پے لغزات فی ترجمانی میں جس نسبتاً سوسے سے دو معرفت کرتے ہیں وہ میں قراط
 بحر طوع و اطاعت اور سلطان اس و میر و جن کی عقلوں کی تعریف میں وہ فرعون و اسماء کے
 طالبے سواتے ہیں اور ان کی فانی و حرائق قوتوں کی تعریف کے بل بوتے پر ہیں۔ مگر اگر
 طبع وہ سوچنا کی کر سکتے ہیں اور اس طرف، یہ نکات پیدا کر سکتے ہیں۔ مگر ان کی
 عظمت رت کے سوائے ان کے حروف۔ ان کو سب نہیں، جنی غلام متقدمات کی طرف وہ
 رہتی کرتے ہیں وہ بھی اسی طرف ایک قسم کی اسی جیسی ہے جس طرف کہ ان بدعت کی
 شہید قسم کی روایت پر ہی میں آتے سمجھتا ہوں کہ اس سے مراد وہ کچھ ایسے جہاں قسم
 کی وفاق کثرت کثرت سے اپنے آپ کو محفوظ رکھے ہیں، اور دانش و علم کی محدود قطع کا جی سے
 دیا و دھوکا سیکھتے رہتے ہیں کثرت علی کثرت عاقل صورت اختیار کرتی جا رہی ہے جس کی
 طرف وہ نوجوانان الزام کا کام ہے جو اس قسم کے پیدا پ سے قوم کی دولت کو بچا سکتے ہیں۔
 اس لیے میں نے ارادہ کیا کہ یہ کسی کتاب کھوں میں میں اس کے ساتھ ساتھ کار میں
 جانے اور ان کے کام و حذر اس کے مقاصد و سبب بھی کو واضح کیا جائے اس طرف ان کی
 مقصود کے دھبہ اب و قوم کے، انوں سے اٹھا یا پائے گا کہ مادہ و جنی مواد میں کثرت
 سے تحفظ، لیکن جس کا نتیجہ نکاح اور نکاح کا جویم تحریر ہو رہا ہے اس لیے میں نے یہ
 کتاب کھلی شروع کی۔ میں اپنی اس مہم کی کامیابی کے لئے خدا کی توفیق و نصرت کا طالب
 ہوں

کتاب کے اصل مطالب شروع کرنے سے پہلے میں معدومات فائز کرنا
 ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلا مقلد مہم

نصیبوں کے اداسات فی ثانی ضعیف ہے، یہاں آپ کی رائے دوسرے سے
 نہیں ملتی، بیورو قسم کے مسلک، اور محدود قسم لے دھبہ ہیں ان کے اس خالص رائے
 کے ثبوت میں ہم ان کے پیشوائے قول کا اور مطلق (جس سے کہیں کے سویم کو مرتب کیا
 اور ان کی قبیح و نیند سبب کی، اور ان کے خیالات سے حشود و مذکور چھٹا، اور ان کی جو میں
 کے موافق نہیں کیے) میں اپنی اس مہم کو پیش کرتے ہیں جس سے تقریباً اپنے ہر ایک پیش

رو کی تردید کی ہے یہاں تک کہ اپنے استار اقلطوں (الحی کی بھی وہ اپنے استار کی مخالفت کاغذ کی طرح پیش کرتا ہے کہ 'اقلطوں' ہے شک میر دوست ہے اور چٹائی بھی میری دوست ہے، مگر چٹائی میرے نزدیک زیادہ دوست ہے" اس روایت کے محل کرے سے امارا خفاء یہ ہے کہ ان کے اختلافات اور ان کی رائے کے عدم استقلال کو واضح کیا جائے اور یہ بتایا جائے کہ ان کے پہلے و بعدہ تر کس و تحقیق ہوتے ہیں نہ کہ تحقیق و تحقیق کی بنا پر قائم، مادہ وہ اپنے علوم الہیہ کی تصدیق کے سلسلے میں علوم حساب و مطلق کے مسلمات کی بنا پر استدلال کرتے ہیں اور اسی لیے مادہ وہ ان کو ان کی علوم کے ذریعے مع ربیت اے کر علوم الہیہ کے لئے تیار کرتے ہیں جس کو وہ طریقہ استدراج کہتے ہیں۔ اگر ان کے علوم الہیہ ایسے ہی ثابت اور تحقیق و دلیل کے محل ہوں جیسے کہ ماضی کے محول ہوتے ہیں تو وہ بھی اختلافات سے اسی طرح پاک و صاف ہوتے جس طرح کہ ماضی کے علوم ہوتے ہیں۔

پھر اسطو کی کتابوں کا جہاں ترجمہ ہوا ہے وہ بھی بہت کم و گھٹا ہے۔ تہذیب سے خالی ہیں، ماسکس تفسیر و تاویلی کی بڑی گنجائش ہے، اسی لیے اس کے مفسرین کے درمیان بہت دیر دوست اختلاف پایا جاتا ہے، اس کے نقل و تحقیق میں روایت و مشہور و سلاطین و فلاسفہ اور علمکاران و مادہ ان بنیاد پر بہت اہل (فلسفوں) کے مسائل کی رد و میں ہم جن آراء و مسلمات سے مدد لیں گے وہ وہی ہوں گے جو ان مذکورہ دونوں فلسفوں کے نزدیک صحیح اور مسلم سمجھے گئے ہیں۔ اور جن کو انھوں نے ترک کیا ہے ہم بھی ان کو ترک کریں گے، کیونکہ انکار و کلام سے بچنا اسی طرح سے ہو سکے گا۔ اسی لیے ہم ان دونوں کے نقل کردہ مسلمات پر کھانچیں گے۔

دوسرا مقلدہ

جانتا چاہئے کہ فلاسفہ اور بے فرقوں کے، جیتے نہیں قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے ایک ہے عقلی اختلاف، جیسے مسائل عالم کے لئے جو ہر فلاسفہ و متکلم کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک جو ہر ایک و جو ہر شے ہے موقوف نہیں، یعنی قائم بذاتہ ہے قائم بالذات نہیں، ان کے عقائد کے نزدیک (یعنی قائم بالذات) نہیں ہوتا ہے۔

تین قسم ہیں: پہلی اصطلاح کی تردید کرنا نہیں چاہتے کیونکہ اگر قارئین باطل کے متنی پر اصرار ہو جائے تو کسی متنی میں عکس جوہر کے اطلاق پر تھی قطع نظر سے غور کرنا ہوگا اگر اس سے قطع نظر سے لفظ کا اطلاق یا اثر قرار دیا جائے تب یہ امر بحث طلب رہ جاتا ہے کہ یہ شریعت اس کے استعمال کو چار بجھتی ہے؟ کیونکہ اطلاق اس کی قرم و دہاست کو طواہر شریعت کی سند پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر کیا جائے کہ اس لفظ کا استعمال متکلمین نے مصفاۃ الہیہ کے بارے میں کیا ہے اور فقہانے اس کو کون فقہ میں استعمال کیا ہے، اس لیے وضع فقہ اس کے طور پر ہم سمجھتے ہیں کہ جو فقہانے کی بحث اس کے متنی تھی۔ یہ کسی فصل کے جواز پر بحث کے مانند ہوگی۔

دوسری قسم اختلاف کی وہ ہے جس میں مذہبی اصولوں میں سے کسی اصول سے بھی نزاع واقع نہیں ہوتی، نہ انبیاء و پیغمبر اسلام کی تصدیق کا انشاء ہے کہ طغیوں سے اس بارے میں متاروع کیا جائے، مثلاً ان کا قول ہے کہ چاند گرہن کی وجہ یہ ہے کہ سورج اور چاند کی روشنی کے درمیان زمین حائل ہو جاتی ہے، کیونکہ چاند سورج ہی سے روشنی مستعار لیتا ہے، اور زمین ایک کڑو ہے اور آسمان اس کے اطراف گھمرا ہوا ہے، اگر چاند پر زمین کا سایہ پڑ جائے تو اس سے سورج کا نور چھپ جائے گا یا مثلاً سورج گرہن کی تفصیل کے بارے میں ان کا قول ہے کہ نظر اور سورج کے درمیان چاند کا جسم حائل ہے، کیونکہ اس وقت، غرض انکساری جوہر میں دو متقابل طاقتوں سے ہیں۔

اس قسم کی باتوں میں بھی ہمیں ابطال کی فکر نہیں کرنی چاہئے، کیونکہ یہ چیزیں کسی مذہبی اصول سے متصادم نہیں ہوتیں۔ بعض لوگ خواہ مخواہ ان باتوں کو بھی مذہب سے منہاکت پر محسوس کرتے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کا تعلق علم ہندوستان کی مکمل تحقیقات سے ہے، یہاں تک کہ کوف (سورج گرہن) کے وقت کے نہیں اور اس کے زمانہ و استعداد کی پیش قیاسی تک ان علوم سے کی جاتی ہے، ایسے اصطلاحات و مسائل اصولوں کے ماننے کو باوجود شریعت سے جنگ کے مترادف سمجھ لینا خود شریعت کی سبقت کی ہے اور اس کے خلاف ہے، اور ایک قسم کی نادانانہ دقتی ہے۔

بعض لوگ اس حدیث کو اس کے قصد غرض کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ "مفسرین علم نے فرمایا ہے کہ چاند اور سورج خدا کی نشانوں میں سے ایک نشان ہیں کسی کی

فیصلہ امتحان

جاننا چاہئے کہ ہمارا یہ بھی مقصود ہے کہ ظاہر سے، دوسرے میں یا مطلقاً یہ حوس
ظن پایا جاتا ہے کہ ان میں یا بھی اختلافات نہیں، اس کو لوگوں کے ذہنوں سے اکل
کیا جائے۔ اس سے نہیں ان کے مباحث میں صرف ایک ظاہر حقیقت ہی کہ حوالہ نہیں
کروں گا، بلکہ ہماری ایک دلیل نہ سبکی حقیقت سے بھی۔

جو مسئلہ ہے کہ میں ترویج و بطلان کی سہی میں مجھے ان کے توفیق و اختلاطات کے
چشم نظر میں کی نسبت مختلف فرقوں سے کرنی پڑے ہیں معتبر نہیں یا واقعہ یہ کہ خیال
میں قسم کے رسم فرقوں کے قلب و حیالات کا عیاں ہی کی طرف ہے اور ان کے
اصول و اور اسلام کے حقیقی اصول میں یک طرح کا تصادم۔

۱۔ اصول یہ کہ غلاموں کا کرنا ہے کہ اسکا۔ مولیٰ و مملوک بھی مکتوحہ اور بی بی و کنیا بھی مکتوحہ ہیں۔
 ۲۔ کئے سے کبھی موردِ مظلوم تھے مظلوم کی اہانت پر باؤنی ممانعت کی تھی، جو کنگا کے پاس مدد و عالمی ادارات
 نازہ سے اسے دیر ہوئے۔ راجا عدالت اور مظاکرہ مائیکر حادثہ ہے حقوق پہ ایک منشیست سے۔ کج خلق
 دوسرے کی حیثیت سے وہ ظالم کی ذلت سے ایسا کہ میں بھی اٹھ کر رہا، تمام حقوق سے کسی حیثیت سے بھی شام۔
 شہر سے اسے بدوای مطلق میر شہر سے ادا ہے شمال کی طرف تیرے مستحق کی جانکے سے شرعی نہیں رہا، اسے
 حکم زندہ کے لیے سے تیرا وصیت۔ مگر کنگا کا منہ ہی مطلق سے دیر شرعی و میر و دیر

عزت کریم پر ہوا سوائے خود تیار کرنا اور کبھی ذوق کا یہ ہے یہ لکھنے کے بعد سوجھ بوجھ سے قائل تھے کہ وہ عرش پر
بیٹھا ہے اور کسی سے بہت علیا درجہ کے ہے۔ اس کی قسم کے وہ یہ بات حاصل ہے۔ عطا
کا کام حسن فطرت ہی ہے۔ عربیہ کے جو جو بقرقہ کام ہے جو فطرت میں کہ کھڑا ہے وہ ان کا ارادہ کا کام فطرتی
عطا ہے۔ دیکھو، دیکھو

حضرت مولانا صاحب تحفہ کائنات فرماتے ہیں کہ جو شخص یہ دعا پڑھے گا یہ دعا اس کی ہر ساری حاجت کو
 اور ساری مستحکم کردہ اور ہر گنہگار کو بخش دے گی۔ اور ان کا کلمہ ہر گنہگار کو بخش دے گی۔ اسے مغرب
 تک پڑھ دے تو اس کے تمام گنہگاروں کو بخش دے گا۔ اور اسے دے دے تو جتنے بھی
 گنہگار ہوں گے ان کے گنہگاروں کو بخش دے گا۔

چوتھی مقلدہ مہ

اس مقلدہ میں سے ایک چیز اصولِ ضروری ہے، جس میں دو یا اس کی شکلوں کو مقدماتِ دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ علومِ الہیات بہت ہی بے منفی اور دقیق ہیں۔ ان کے مسائل، وثائقِ ترین و مانعوں کے لیے بھی میں طالب ہوتے ہیں، ان کے حل کے لیے روحیات و مطلق کے اصول سے ماورس ہر ضروری ہے۔ خود کھس ان کے سفر کی تفسیر کرتا ہے اور ان کے مدبب میں ان اشکال کو پایا ہے تو ان سے حسنِ سخن رکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ بے شک یہی سوچاں مسائل کے حل کے لیے ضروری ہیں۔

کہتے ہیں کہ یا منی ایسا، کی کیت منقطع پر غور و فکر، ہم سے وہی حساب ملے گا اور اس سے بہت کا کوئی تعلق نہیں، اگر کوئی کہتا ہے کہ الہیات کا سمجھنا ہی پر معترف ہے تو یہ ایسی کیت ہے جیسے وہی یہ کہے کہ علمِ طب یا نجوم، بغیر حساب کے نہیں آسکتا یہ حساب بغیر طب کے نہیں آسکتا، ہر عالمِ مذہب سا جو اشیاء کے کم غرض سے بحث کرتا ہے، وہ اب علمِ ہوت کے اہم معنوں کے حصوں میں مدد کرتا ہے، مثلاً آسمان جو ہم سماوی کی کردیت و کیفیت وغیرہ کا بیان طقاتِ ماوی کی تفسیر و کرات تحریر و فکر کی تفسیر و بیان سے حرکات کی تحصیل وغیرہ، تو ہم ان سب چیزوں کو جدلی حیثیت سے یا اعتدالی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں، ان پر خفیہانہ و اذکارِ قائم ہیں کہتے چاہتے، یہ صورت مسائلِ سمیات میں ہیں، ہمیں یا سکن، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم کہیں کہیں گھر کا بنا لے والا، کوئی ذی خبر، یا ذی ادا واد، یا مقلدہ راور تو کہہ، بالذات وجود ہے تو یہ سمجھنے کے لیے ضروری ہیں کہ جیسے ہم یہ سمجھ لیں کہ یہ گھر صدی شکل کا ہے یا غرضِ فکر کا، اس کے ساتھ گورائوں کی جتنی معہم کر میں، یہ تو یہ نہ ہوگا جس کا فاسد ہو، یا ہر جہ، یا سیارہ کی کہے کہ اس پر ہار کے حادثہ ہونے کا ہم اس وقت تک نہیں ہو سکتے جب تک کہ اس کے حلقوں کی جتنی سے وہ اقلیت نہ ہو، یا اس نام کے نوچہ دینے کی دلیل سمجھنے کے لیے یہی ہے اس کے انوں کی تفسیر کا معلوم کر بیجا ضروری ہے وغیرہ، انہی مسائل میں عقلی حیثیت سے محض فصول ہیں۔

اس فلسفہ کی قوت کہ حقیقت کے افکار کا صحیح ہونا سروری ہے یا ہے مگر منطق کو کچھ ان ہی سے خصوصیت نہیں ہے، وہ تو ایک بیاد ہے جیسے فن حکم میں کتاب الفکر کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، بعض وقت اس کو کتاب الفہم کہتے ہیں، اور کچھ انہی اس کو "مدارک العقول" کہتے ہیں، اگر کوئی سادہ لوح، ضعیف الاعتقاد شخص، منطق کا نام سنتا ہے تو وہ اس کو کب عجیبی چیز سمجھتا ہے جس کو متفہمین تو جانتے ہی نہیں، اور فلسفیوں کے سوائے اس پر کسی کو دسترس نہیں، ہم اس مطالعہ کی دینے کرنے کے لیے مدد دے اور منطق پر ایک مطالعہ کتاب میں بحث کریں گے جہاں ہم متفہمین اور اصولیوں کے الفاظ کو ترک کر دیں گے، دلائل و مضامین کی عبارت میں پیش کریں گے اور انہی کے آثار کی نظر سے اندازہ ہو کر کریں گے، اس کتاب میں ہم انہی کی ان میں ملاحظہ کریں گے، یہی انہی کی منطقی عبارات میں، اور ہم یہ بھی واضح کر دیا چاہتے ہیں کہ فاسد نے منطق پر ان کی قسم میں، اور قیاس کی صحت یا نہی کی صوری صحت کے حلق کتاب قیاس میں جو شرائط پیش کئے ہیں، اور جو اصول ایسا غوی اور قاطع ریاض میں قائم کئے گئے ہیں، اور جو جرم منطق اور اس کے مقدمات کے ہیں ان میں سے کسی چیز کو بھی وہ علوم الہیات میں ثابت نہیں کر سکتے

لیکن نام چاہتے ہیں کہ وہ کہ منطق کو آخر کتاب میں پیش کریں کیونکہ وہ مقصود کتاب کے اور کہ کے ہے ایک پہلے کی طرح ہے، انہی بہت سے دلائل کے سمجھنے میں اس سے مستحکم ہیں، اس لیے ہم اس کو آخر میں رکھیں گے۔ جو شخص اس کی ضرورت محسوس نہیں کرنا وہ اس سے احتراز کر سکتا ہے، بار بار جو احکام مسائل میں تردیدی مباحثہ کو نہ سمجھ سکے تو اسے پہلے کتاب معیار علم کو (جو منطق میں اس نام سے مشہور ہے) حفظ کر لینا چاہئے۔ مقدمات کے اندراج کے بعد ہم بہت مسائل فلسفہ کریں گے۔ (فہرست کتاب چند شروع میں آچکی ہے اس لیے یہاں درج نہیں کی گئی)

مسئلہ (۱)

قدم عام کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال

تفصیلی مذہب قدم عام کے بارے میں فلاسفہ کی آراء میں اختلاف ہے، اہل جبر و
 اختیار میں امتثالِ شرعیہ کے نزدیک جبرائے مسلم ہے وہ عالم کے قدم کو س کے تحقق ہے،
 یعنی عالم خدا کے تعالیٰ کے ساتھ بیحد موجود ہے اور اس کا معلول ہے، اور اس کے ساتھ
 ساتھ بلا تاخیر مافی محل رہا ہے، جو اس کا معلول علت کے ساتھ ہوتا ہے، یا جیسے سورج کے
 ساتھ نور کا پایا جا ضروری ہے، اور یہ کہ روایت داری خالی تقدیم عام پر اسکی ہی ہے، جسکی
 کہ علت کی تقدیم معلول پر اور یہ تقدیم فعلی ہذا علت اور پانچواں ہے۔ کہ پانچواں
 احوالوں کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کی رائے عام کے بارے میں یہ ہے کہ وہ
 حادث و مکتون ہے، مگر بعد میں لوگوں نے اس کے کلام کی تاویل کرنی، اور اس کے حدوث
 عالم کے مستند ہونے سے نکال کر دیا۔

چالیسویں سے آخر عمر میں کتاب ("چالیسویں کے کیا اعتقادات ہیں؟") میں
 نے اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ عام حادث سے یا قدم، اور
 بیشتر اس بات پر دلیل ملتا ہے کہ اس بارے میں علم ہی نہیں ہو سکتا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ
 خود اس کو سمجھ نہیں سکتا، بلکہ مسئلہ فی نفسہ عقول کے لیے ہی مت دشوار ہے۔ مگر ایسا خیال
 شاذ ہے۔ زیادہ تر جو خیال پایا جاتا ہے وہ یہی ہے کہ عالم قدم ہے اور یہ کہ ہائیکہ یہ
 تصور نہیں کیا جاسکتا کہ حادث قدم سے بغیر، سطر اصلاحیہ اور ہو۔

فلاسفہ کے دلائل اگر میں اس کی پوری دلائل یہاں نقل کر دوں، اور پھر ان اعتراضات
 کو بھی جو ان دلائل کو توڑنے کے لیے پیش کئے جاتے ہیں، تو کسی حوراتی سیاہ ہو جائیگی،
 لیکن طوالت سے کوئی فائدہ نہیں، اس لیے ہم ان دلائل کو چھوڑ دیتے ہیں جو نکلانہ
 اصول پر قائم ہیں، یا جن کی بنیاد میں ضعیف تعلیمات پائے جاتے ہیں، جو دلی فکر و فکر سے
 رد کر دیے جاسکتے ہیں، ہم صرف ان دلائل کو لیں گے جن کی ذہن میں وقعت ہو سکتی ہے۔
 ضعیف خیال والوں کو شک میں آتا تو معمولی طریقے سے بھی ممکن ہے۔

وہیں اسلئے غصیوں کا قول ہے کہ قدیم سے حادث کا مطلقاً تصور ہونا نکل
ہے، کیونکہ اگر ہم کسی وجود کو قدیم فرض کر لیں جس سے (مثلاً عالم صادر نہیں ہوا تو اس کے
متعلق یہ ہونے کہ یہ کسی سے صادر نہیں ہوا کہ اس کا وجود سرخ نہیں ہے بلکہ وجود عام ممکن ہے۔
مکانی شخص تھا، پھر جب اس نے جو حادث ہوا تو روحانیت سے خود نہیں، تو سرخ میں
بچہ پیدا ہوا یا نہیں، تو سرخ میں تجدد پیدا نہیں ہوا تو علم مکانی شخص پر ہوا تو اس سے کما جیسا
نہ پہلے تھا، حادثہ تو سرخ میں تجدد پیدا ہوا تو اس سرخ کو حادث کرنے والا کون؟ اور اس
کو اس سے اس کی صورت کما؟ پہلے کیوں نہیں کہ اس سرخ سے حادث کرنے کے بارے میں
سوال اپنی جگہ قائم ہے۔

عرض یہ کہ جو حادث قدیم کے سارے اصول مشابہ ہیں، کیا تو اس سے کوئی چیز حادث
نہ ہوگی، جو نئی شے حادث ہوگی وہ نئی کثرت قائم ہوگی۔ کیونکہ حادث ترک کا مابعد شروع
سے مختلف ہونا محال ہے۔

تفصیل اس احتمال کی یہ ہے کہ سواں یہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم اپنے حادث سے
پہلے حادث کیوں نہیں ہوا؟ تو ممکن نہیں کہ اس کے حادث کرنے سے قدیم و
ماوراء سمجھا جائے، مادہ ہی حادثہ حادث کاں ہو سکتا ہے۔

ہاں یہ بات اس چیز کی طرف ذہن و منتقل کرنی ہے کہ قدیم بخیر سے قدرت کی
طرف منتقل ہوا ہے اور عالم کو قدرت سے اطمینان کی طرف آتا ہے، اور یہ دونوں، تین محال
ہیں، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حادثہ حادث سے پہلے اس کو (مثلاً پیدا کرے والے کو) کون
عرض نہ تھی، اور اب پیدا ہوئی ہے، ورنہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حادثہ حادث کاں کے پاس کوئی
امید تھا اور اب پیدا ہوا ہے، اب اس بارے میں قرینہ عقل جو قائم کیا جاسکتا ہے وہ یہ
ہے کہ اس کے پہلے قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ کیا تھا، پس یہ کہنا ساری ہوگا کہ ہم
نتیجہ ہے اس امر کا کہ قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ کیا، اس کے پہلے اس نے اس کا ارادہ
نہیں کیا تھا، تو اب اس کے حادثہ سے اس کا ارادہ قدیم کی ذات میں ارادے کا حادث
ناب ہے، کیونکہ وہ ممکن حادث نہیں ہے، جب اس کی ذات میں اس کا حادث نہ ہو تو
مادہ ہی سب اس کی طرف نہیں کی جاسکتی۔

پھر اگر ہم اس کے ممکن حوادث کو یہ نہ سمجھیں کہ قطع نظر بھی کر لیں تو کیا اس
وادے کے صلہ حادث میں اشکال قائم نہیں رہتا؟ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارادہ آیا

کہاں سے؟ اور اب کیوں پیدا ہوا۔ پہلے کیوں نہیں پیدا ہوا؟ سب پیدا ہوا ہے تو کیا کسی غیر خدا کی طرف سے آیا ہے؟ اگر حادث کا وجود بغیر محدث کے وجود کے تسلیم کیا جائے تو سمجھنا چاہئے کہ علم تو حادث ہے، مگر کوئی اس کا خالق نہ ہو تو کون سا فرق ہے ایک حادث اور دوسرے حادث کے درمیان؟ اگر خدا کے حادث میں لانے کی وجہ سے یہ حادث ہوا ہے تو سب کچھ حادث ہوا۔ پہلے کیوں نہیں ہوا؟ کیا قدرت یا غرض یا طبیعت کے عدم یا نہ ہونے کے باعث یہ حادث نہ ہوا؟ مشکل بعینہ پٹ گیا ہے۔ اگر ہم ارادہ کی وجہ سے ہوا سے تو پھر ارادے کا ایک فعل خود ہونے کے کسی دوسرے فعل کا متتابع ہونا اور یہ ارادہ کسی حادثہ ارادے کا، اسی طرح سلسلہ ناقص ہی چلتے لگتا ہے۔

اس لیے یہ رائے قطعی طور پر قائم کی جاسکتی ہے کہ حادث کا وجود دو قسم سے (وجود قدیم کی حالتوں میں سے کسی حالت میں حلقہ قدرت میں یا آدھ میں یا وقت میں یا عرض میں یا طبیعت میں آئینہ کے بغیر) کمال ہوا، قدیم میں آئینہ حال کا اندازہ قائم کرنا بھی محال ہے کیونکہ اس تغیر حادث کا اندازہ کرنا اس کے سوا دوسرے امور میں اندازہ کرنے کے مساوی ہے، مادہ یہ سب محال ہے اور جب عالم موجود سمجھا جائے اور اس کا حادث کمال سمجھا جائے تو قدیم کمال ثابت ہو جاتا ہے۔

بیان کی سرئیں ہلائی ہیں، اور سارے مسائل لمبائی میں اس موضوع پر بحث کی بحث کا تاریک ترین حصہ اس لیے ہم نے اس مسئلے کو پیش کیا ہے اور ان کی قوی دلائل ملا دی ہیں اس پر ہمارا۔

عزراش دو طریقے سے جوتا ہے۔

پہلا یہ کہ اس بات کے تسلیم کرنے میں کیا امر مانع ہے کہ عالم قدیم سے حادثہ ارادہ قدیم حادث ہوا ہے جس کا وجود ایسے وقت میں تشکیل ہوا جس میں کہ وہ پایا گیا، اور عدم اس وقت تک رہا جب تک کہ وہ پایا نہ گیا۔ اور وجود کی ابتدائیت ابتدائی ہو سکتی ہے، وہی طرح کہ اس سے پہلے یہ وجود ارادہ شدہ امر تھا اس لیے وہ حادث بھی نہیں ہوا، ورنہ وقت جب وہ حادث ہوا اور لاؤ قدیم ہی سے حادث ہوا اور اس لیے حادث ہوا، پس اس اعتقاد میں کوئی بات محال ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ اس کا محال ہونا بالکل کھلا ہوا ہے کیونکہ حادث کے لیے کوئی موجب و مسبب ہوتا ہے اور بغیر موجب و مسبب کے حادث کا وجود محال آتا محال ہے،

اور کسی طرح حادثہ کا بغیر سبب کے پیدا ہونا قابل سے اسی طرح موجب حادثہ کو جب اس کے تمام ارکان و اسباب و اثر کا ایسے مصل یا جائیں کہ کوئی شے قابل اعتقاد باقی نہ رہے پیدا نہ کرے گاں ہے، جب موجب پوری شرائط کے نہ ہو جو ہونے قابل ایجاب شے کا بحال ہے جیسا کہ حادثہ لاواقف ایجاب شے کا جو بد اس موجب کے بحال ہوتا ہے

یہی بد و نہ وقت سے پہلے صاحب ارادہ موجود تھا، اور ارادہ بھی موجود تھا در شے تو اس ایجاب کی طرف سمت بھی موجود تھی مگر صاحب ارادہ میں کوئی کچھ نہیں تھا اور نہ اس میں بھی کوئی کچھ نہ تھا اور نہ اس میں کوئی کچھ نہ تھا، تو پھر قابل ارادہ شے سے کیسے کچھ حاصل کیا، اس سے پہلے بد و نہ کون سا امر واقع تھا؟

پھر حادثہ کچھ دہشتہ حالت سے کسی امر میں کسی متنازعہ نہیں کسی حالت میں بھی نہیں کسی سبب میں بھی نہیں بلکہ تمام امور جیسے جیسے کے وسیعہ پھر قابل ایجاب یا قابل حادثہ موجود نہیں اور نہ اسے سبب و اثر کا مصلحت میں موجود ہیں یہ بحال ہونے کی انتہائی صورت ہے اور اس قسم کا تھا کہ موجب شے قابل ایجاب کے ضروری وقت و حال کے اس میں نہیں ہے بلکہ اس کے دوسرے میں بھی ہے جو صرف عربی و صلی و ہر وقت میں ہوتا کوئی شخص اپنی صورت پر طلاق کے الفاظ استعمال کرے اور حوالی اس وقت نہ ہوتا یہ صورتیں کیا حاصل نہ ہوتیں ہوگی انوکھ خط کا زبان پر چرخی روز معاصر ناجہدائی کے عہد کے لیے جو ملتے جلتے ہیں یہ معلوم نہ کر سکیں یہ نہ کہ ۱۷۱۷ء کے کہ طلاق سے دس سال کا ۱۷۱۷ء ہو کہ طلاق کسی خاص وقت تمام سے مستثنیٰ رہے

پس جب وقت مقام میر نہ ہوو شے معلوم کا حصول قابل اعتقاد رہے گا، اور طرف خصوص بھی وقت و مقام کے حصول کے بعد اس کا بھی حصول ہوگا، اور وہ اس وقت سے شے معلوم کی خبر کا سبب نہ رہے کہ کسی قابل حصول زمان و مکان کے تابع رہے نہ خاصہ نا قابل خبر ہوگا، اور اس میں امر کے نہ وہ حالات ایسے کا حق حقد ہے درانی حقائق کے مطابق تبعیضات کے تقسیم کی آخر وہی بھی رکھتا ہے، جب ہمارے لیے اس کی چیز اس کو ہی مری کے مطابق متبیین نہ ممکن ہیں، جب ہمارے لیے جو چیزیں

نا قابل فہم ہوتے ہیں تو اس سے صاف خود پر لازم آتا ہے کہ ایجابات دانیدہ عقیدہ ضروریہ کے دائرے میں ہے ماسوا و ہے کا وہ تخریب بھی لوند یا وہ نا قابل فہم ہوگی

مثلاً ہماری عادات کا مشاہدہ کیجئے، جو چیز ہمارے اور لوگ سے حاصل ہو سکتی ہے وہ ارادے کے وجود کی صورت میں ارادے سے متاخر نہیں ہو سکتی، سوئے اس کے کہ کوئی دوسرا فتح پیدا ہو جائے، میں اگر ارادہ و قدرت ثابت ہو جائے اور سوانح مرتفع ہو جائیں تو کوئی وجہ نہیں کہ شے مراد متاخر ہو، البتہ اس تاخر کا تصور غریبی صورت میں ہو سکتا ہے کیوں کہ محض غرض ایجاد فعل کے لیے کافی نہیں۔ جیسے جیسے کا غرض سروری نہیں کہ لکھا ثابت ہی کر دے، جب تک کہ غرض کی تجدید ہو اور وہ وقت مشغول (بے اختیار) کرے وہی قوت سے ہوتی ہے جو حالت قاطبی کی تجدید کرتی ہے۔

پس اگر ارادہ قدیم کی صورت بھی ہمارے ارادے کی طرح ہو تو تاخر تصور کا تصور نہیں ہو سکتا، سوئے کسی سرانجام کے ارادہ اور شے مراد میں کوئی لعل نہیں ہو سکتا۔ اس کے تاخر کوئی سنی نہیں کہ ہم آج ارادہ کریں کہ کل کھڑے ہوں گے اور اگر ارادہ قدیم ہمارے غرض کی طرح ہے تو یہ معزوم علیہ ایجاد کا کتاب کے وقوع کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ قوت ارادہ کی تجدید و ایجاد شے کے لیے سروری ہوگی، اور اسی سے تخریب قدیم کی منقطع ہے۔ پھر حقیقی اشکال باقی رہتا ہے کہ اشتغال یا ارادے کی تجدید (اس کا جو چاہے نام رکھ لو) اب کبھی حادث ہوئی پہلے کیوں نہیں ہوئی؟ پس اس صورت میں حلاوت بلا سبب باقی رہے گا یا احتیاج فیصلہ لازم آئے گا۔

حاصل کلام یہ کہ موجب (فعل ایجاب و ملوث) اپنی تمام شرائط کے ساتھ موجود ہے اور کوئی شے قاض انتظار بھی نہیں، اس کے باوجود قاطبی ایجاب شے کی تکوین میں تاخیر ہو رہی ہے، اور اتنی مدت گزر رہی ہے کہ اس کے ابتدائی سررشتہ کی گرفت قوت وائس کے لیے ممکن نہیں، وہی طرح مدت ہائے دراز گزرنے کے بعد نتیجہ کسی حادثہ تجدید کے قابل ایجاب شے کا ظہور ہوتا ہے اور شرطوں باقی کی باقی ہے تو یہی تخریب قابل ہے۔

جواب اشکال کا یہ ہے کہ کسی چیز کے چاہے وہ کوئی چیز ہو، حادث کرنے سے مراد قدیم کے تعلق کو تم بحال سمجھتے ہو تو کیا اس مدت کو تم یہ ضرورت جانتے ہو یا نظر؟ یا ان الفاظ میں جو قریب مشفق میں استعمال کرتے ہو، کیا ان دونوں حدوں کے مابین امتداد کو جذام سمجھتے ہو یا اس کے سوئے اگر تم جذام سمجھتے ہو تو وہ طریقہ نظری ہے

جس کا اکتہاد ضروری ہے اور اگر تم اذعان کرتے ہو کہ اس کی پہچان یہ ضرورت ہے تو پھر تمہارے مخالف بھی تمہارے اس علم میں شریک کیوں نہیں ہیں؟ ارادۂ قدیم سے حدوث عالم کے امتداد دیکھنے والے تو بیشتر آخر و عالم ہیں، ان کی تعداد ہر ملک و ہر قوم میں پھیلی ہوئی ہے اور کوئی شخص اسے گمان نہیں کر سکتا کہ وہ کسی ایسی شے پر تعین ہیں جس کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ وہ صحیح نہیں۔ شرط متعلق پر اس بات کے کمال ہونے کی دلیل قائم کرتی ضروری ہے کہ حدوث عالم کی علت ارادۂ قدیم تھی کیونکہ تمہارے سہارے مذکورہ بیانات میں تمہارے عزم و ارادہ کے ساتھ ایک تشکیل کے استبعاد کے سوائے کچھ نہیں ہے اور وہ غلط ہے، ارادۂ قدیم حادث اربابوں سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا، وہ مکی مائیس استبعاد و بغیر دلیل کے بیان نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہم یہ ضرورت عقلی جانتے ہیں کہ موجب کا تصور مع اس کی تمام شرائط کے بغیر شے کا علی التمام کے نہیں ہو سکتا، اور اس کو جائز و کما ضرورت عقلی کے مقابلہ میں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ پھر تمہارے اور تمہارے اس مخالف کے درمیان کیا فرق ہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس قول کا کمال ہوتا ہے ضرورت جانتے ہیں کہ ذات و حد کلیات کو ایجابی حالت میں لانے سے پہلے اس کی تمام ہوتی ہے، اور صحت علم ذات ہذا کہ ہوتی ہے، اور علم حدود معلوم کے ساتھ خود بھی متحد ہو جاتا ہے، اور یہ ہے علم الہیہ کے متعلق تمہارا مذہب اور یہ ہمارے اصول کے لحاظ سے محال ہے۔ لیکن تم کہتے ہو کہ علم قدیم کا حادث کے ساتھ قیاس نہیں کیا جاسکتا، اور تم میں سے ایک جماعت بھی اس بات کو کمال خیال کرتی ہے اس لیے وہ کہتی ہے کہ خدا اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، ہذا عقلی عاقل ہے، وہی عقل ہے وہی معقول ہے، اور سب ایک ہے، اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عاقل، عقل اور معقول کا اتحاد یہ ضرورت عقلی ہے، کیونکہ ایسے صانع عالم کا وجود جو اپنی صنعت جانتا عقل محال ہے، اور اگر وجود قدیم اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو اپنی صنعت کو بھی نتیجہ نہیں جانتا، اور حق یہی ہے اللہ تعالیٰ ان سارے خرافات سے بالاتر ہے، لیکن ہم اس مسئلہ کے متلازم حدود سے آگے نہیں بڑھتے۔ ہمیں کہنا چاہتا ہے کہ تم اپنے اس مخالف کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ قدیم عالم محال ہے، کیونکہ وہ ایسے دورت فکریہ کو معلوم ہوتا ہے جن کی کون تھا نہیں، جو بے شمار کائناتوں پر مشتمل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دورات کو ان کے حدود، دفع، دفع و نصف میں تقسیم کیا جاسکتا ہے مثلاً ایک سال میں ایک مرتبہ

دورہ کرتا ہے اور ٹھک دھل تھیں مہاں میں ایک پا تو اور اور میں اور اور ٹھک کے سہرہ
 ۱۸۰ = ۳۰ ماہوں کے اور مشتری، اور ٹھک کے ۱۸۰ = ۳۰ ماہوں کے کیونکہ وہ
 ۲۳ ماہ میں ایک مرتبہ دورہ کرتا ہے پھر جب روایت دھل کے ٹھک کی کوئی انتہا نہ ہوگی
 تو اور ٹھک کے ٹھک بھی کوئی انتہا نہ ہوگی، وجود کے وہ ہمیشہ ۱۸۰ ماہ ہوتا ہے بلکہ اس
 فلک کو ایک کے اور وار کی بھی کوئی انتہا نہ ہوگی اور یہ سب ہزاروں سال میں ایک بار دورہ کرتا ہے
 جیسا کہ دن رات میں ایک مرتبہ سورج کے حرکت شرقیہ کی کوئی انتہا نہ ہوگی۔

مگر کوئی کہے کہ اس چیز کا کیا ہو گا یہ ضرورت عقل معلوم ہے تو تم اس کی تہذیب کا کیا
 مسلک جواب دے سکتے ہو کہ یہ چھ چھ چھ چھ ہے کی ان دورہ کے بعد دھت ہیں
 یا طاق؟ یا جفت و طاق دونوں؟ یا نہ جفت ہیں نہ طاق؟ اگر تم جواب دو کہ جفت و طاق
 دونوں ہیں یا یہ کہ نہ جفت ہیں نہ طاق تو یہ دونوں باتیں یہ ضرورت ملاحظہ ہیں اور اگر یہ کہو کہ
 جفت ہیں تو جفت ایک عدد کے جوڑے سے طاق ہوتا ہے تو جو جو عدد ہے اس کے ہاں
 ایک عدد کا نقصان کیسے ہوا اگر تم کہو کہ یہ طاق ہے تو اس صورت میں ایک عدد کے جوڑے
 سے یہ جفت ہوتا ہے گا۔ اب تمہیں کہنا پڑے گا کہ جفت میں نہ طاق۔

مگر یہ کہا جائے کہ جفت و طاق کی تو صیف عدد ثنائی کے لیے ہوتی ہے غیر ثنائی
 کے لیے نہیں ہوتی تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ایک مجموعہ جو چند اکائیوں سے مرکب ہو تو اس
 کا ۲ و ۱ اور غیرہ حاصل ہوگا جیسے کہ اوپر معلوم ہوا پھر یہ کہنا کہ جفت و طاق کی تو صیف
 نہیں ہو سکتی تو یہ ایک ظاہر ابطلان بات ہوگی مگر ذخیرہ کے اصول سے خارج پھر تم اس
 اعتراض سے کیسے چھٹکارا پاتے ہو؟

اگر یہ کہا جائے کہ غلطی تمہارے الفاظ میں ہے کیونکہ مجموعہ چند اکائیوں سے
 مرکب ہوتا ہے اور یہ روایت تو معدوم ہیں کیونکہ ماضی تو گزر چکا، مستقبل یقین عدم میں ہے
 اور مجموعہ اعداد کا لفظ موجودات حاضر کی طرف اشارہ کرتا ہے نہ کہ غیر حاضر کی طرف۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ عدد کی تقسیم دہائی آسموں میں ہوتی ہے، طاق، جفت، اس
 کے سوائے محال ہے، چاہے عدد موجودہ یا بالی ہو یا فنا ہو چکا ہو، شفاف کچھ مٹھڑوں کی
 تھ اور فرض کرتے ہیں تو ہمارا حق ضرور اس کے جفت و طاق ہونے کی طرف جانے کا
 چاہے یہ گھوڑے اب موجود ہوں یا نہ ہوں یا یہ کہ وجود کے بعد معدوم ہو گئے ہوں، ہمہ حال
 قضیہ میں کوئی فرق نہیں آسکتا، ہم یہ اس بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ تمہارے ہی اصول کی بنیاد پر

موجودات حاصرہ خالی نہیں ہو سکتے، یہ اکائیاں متعارف بالوصف ہوتی ہیں مابقی کی کوئی
انتخاب نہیں ہوتی، اور ہر انسانی حسیوت کے بعد اجسام سے عداوت حاصل کر چکی ہیں ایسی
ہستیاں ہیں جس کی تعداد کی بحث و مذاق میں تحقیق نہیں ہو سکتی، تو پھر تم ہی قول کا کیوں انکار
کرتے ہو کہ اس کا بطلان ہی یہ ضرورت معلوم ہوتا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم حدود و معاد
کے ساتھ تعلق راۃ قدیم کے بطلان کا دعویٰ کرتے ہو اور روح کے بارے میں یہ رائے
دی ہے جس کو اس سیناے اختیار کیا ہے اور شاید یہ نہ ہو بلکہ اس کا ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ اس بارے میں افلاطون کی رائے صحیح ہے تو کہتا ہے کہ نفس
قدیم ایک ہی ہے جو اجسام میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور جب اس کو چھوڑتا ہے تو اپنے اصل کی
طرف لوٹ جاتا اور متحد ہو جاتا ہے۔

تو پھر راجح یہ ہے کہ یہ عقائد کی نہایت ہی کرو، صورت ہے و ضرورت عقلی
کی بنا پر اس کو رد کر دیا جاتا ہے۔ ہم تو کہتے ہیں کہ یہ نفس زیادہ کا ہے، یہ نفس مرکب ہے وغیرہ
اس کے برعکس اگر یہ کہا جائے کہ نفس ذیہ ہی نفس مجرد ہے تو یہ بات ضرورت عقلی کی
بنا پر باطل ہوگی، ہم میں سے ہر وی شعور اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ وہ
خود ہی ہے، اور ہر نفس ہے، اگر اس میں دوسرے کا نفس ہوتا تو اس وقتوں کے شعور ان
ادراکات میں بھی، ہم مشترک ہوتے جو نفسی مدد کی صفات ذاتیہ میں داخل ہیں
اور برائے اصل حالت میں اور ذہن کے ساتھ نظر کرتے ہیں، اگر کہہ سکیں کہ اس کے
سوائے جیسا کہ عقل ابدان کی صورت میں نفس منقسم ہو جاتے ہیں تو ہمارا جواب یہ ہے
کہ ایک ایسی اکائی کا انقسام، جس کے حجم میں کبھی مقدار کی کے مطابق کوئی
گننا و پیمائش ہو سکتا، یہ ضرورت باطل ہے، تاہم یہ ہے کہ ایک اکائی تجزیہ
پا کر دیا ہو جائے یا پھر نہ ہو جائے پھر اپنی اصلیت کی طرف لوٹ کر اکائی بن جائے۔ اس سے یہ
اس چیز میں ہو سکتا ہے جس میں حجم و کثرت ہو، جیسے مندرجہ بالا پانی کہ ہر وہ اور مایوں میں منقسم
ہو کر صمد میں جاتا ہے لیکن جس اکائی میں کثرت نہ ہو وہ کسے منقسم ہو سکتی ہے؟

ہمارے اعتقاد اس تمام بحث سے یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس بارے میں عقلی مخالف کوئی
سبب دکھائے نہیں اس اعتقاد کے ثبوت میں اس ارادۃ قدیم کا تعلق کسی شے کے حدوث سے
یہ ضرورت باطل ہے وہ کوئی قوی دلیل نہیں رکھتے، اور اس مدعی کے اعتراض سے بھی اس کا
پتہ نہ ملتا ہے، جو کہتے ہیں کہ ان کے اعتقادات عقلی بنیادوں پر قائم نہیں۔

پھر اگر کہا جائے کہ یہ بات تمہارے خلاف حقیقی ہے، کیونکہ خدائے تعالیٰ پیدائش عالم سے ایک سال لاکھ سال پہلے عباد کائنات پر قادر تھا، اور اس کی قدرت کی کوئی انتہا نہیں تھی، تو کہنا پڑے گا وہ سرگرم رہا اور عالم کو پیدا نہیں کیا، بعد ازاں پیدا کیا تو معلوم ہونا چاہئے کہ مدت تک متناہی سے یہ غیر متناہی اگر تم کیونکر متناہی ہے، تو جو ہر پاری معالی متناہی اول ہو، اور اگر کہو کہ غیر متناہی ہو اس میں ایسی مدت گزرتی جس کے لحاظ لی اکائیوں کی کوئی انتہا نہیں تو پھر جواب یہ ہے کہ مدت و مابین مابین پاس مخلوق ہیں اور ہم آئندہ صفحات میں اس حقیقت پر روشنی ڈالیں گے۔

پھر اگر یہ کہ جائے کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرے ہو جو ضرورت عقل کی بتائی بجائے کسی دوسری بنا پر استدلال کرتا ہے اور قدم کو اس طرح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اوقات، مطلق رادہ قدم کے ساتھ جواز کی صورت میں، ہر حال میں مساوی و جزیں کے اور حدوث عالم کے پہلے اور حدوث جب معینہ کے متبادرت کو قائم نہیں کیا جاسکتا، اور یہ بھی محال نہیں ہے کہ قدم و تاخیر کا قصد کیا گیا ہو۔ لیکن سعیدی و سیدی کی جگہ سعیدی سے کہیں حقیقی ہوا، یا یہ کہ ایک ممکن کی بجائے دوسرے ممکن کو اس انبیا پر غلط فہم پر بتائے ضرورت عقلی جاتے ہیں کہ شے اپنے مشن سے متعلق نہیں ہو سکتی، آنا بصورت شخص کے، مگر یہ چارہ رکھا جائے کہ وہ مہاش چیزوں میں اتنا بغیر شخص کے ممکن ہے، تو حدوث عالم کا فعل بھی جاری ہوگا، کیونکہ عالم ممکن کو خواہے، صیحا کہ وہ ممکن لہذا ہم بھی ہے، وہ خودی پہلو سے حدی پہلو کے متناہی بغیر شخص کے مکانات کے تقسیم حاصل کرلی ہے۔ اگر تم کہو کہ رادے نے خصوصیت بخشی تو اصول امتزاجی ارادہ و رد و وجہ حصہ میں نسبت پیدا ہو، ہے، پھر اگر تم کہو، کہ جو قدم کے کاروبار میں کیوں کا سوال نہیں ہو سکتا، پھر لازم سے کہ عالم بھی قدم ہو، اور اس کے لیے صانع و سبب کی دریافت بھی نہ ہونی چاہئے۔ اسی طرح میں طرح کہ وجہ ناقابل دریافت ہے، اور اگر شخص قدم کو دووں ممکنات میں سے کسی ایک کے ساتھ حاضر رکھا جائے تو یہ بات خلاف قیاس ہوگی کہ عالم خاص خاص چیزوں کے ساتھ متعلق ہو، اس کی ایک عینہ کی جگہ دوسری عینہ ہو کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ خالق سے ایسا ہو گیا، جیسا کہ کم کہتے ہو کہ رادہ ایک وقت کی بجائے دوسرے وقت کے ساتھ متعلق ہو گیا، اور ایک عینہ کے بجائے دوسری عینہ کے ساتھ اور یہ اتفاق ہو گیا، اور اگر تم کہو کہ یہ سوال غیر متعلق ہے، کیونکہ یہ ہر کہ چتر

پر وار ہو سکتا ہے جس کا خدائے ارادہ کیا ہے اور جو کسی چیز پر جس کا وہ ارادہ کرتا ہے وہ ہم کہتے ہیں کہ نہیں اس کا جواب لازمی ہے کیونکہ یہ برواقفہ کے حصول کیا جاسکتا ہے اور ہمارے طالبین کے لیے بھی یہی ارادہ ہے خواہ اس کے مفروضات کچھ ہوں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ عالم موجود ہوا جس کی صورت میں بھی کردہ ہوا جس کی صورت میں بھی ہوا اور جس مکان میں بھی ہوا ہر حال میں کے ارادے سے ہوا اور وہ ایک ایسی صفت ہے کہ کسی کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ کسی شے کو اس کے مثل کے مقابل تخصیص دینا ہے۔ مثلاً فرض کیا کہ رادہ بنیاد میں مثال کسی خاص شے کے ساتھ تو تخصیص ہو اس قوس کی طرح کا کردہ ہو گا کہ علم سے اس معلوم کا علم کیوں کیا جس پر وہ محیط ہے؟ حالانکہ اس کا جواب یہی ایا جائے گا کہ ہم ایک ایسی صفت ہے جو تخصیص کی توجہ سے بالاتر ہے مادی رادہ میں کہ ایسی صفت ہے کہ اس کا علم تخصیص و امتیاز کی توجہ سے بالاتر ہے۔

اگر کہا جائے کہ کسی ایسی صفت کا اثبات کہ کسی کی خصوصیت شے کو اپنے مثل سے ممتاز کرتی ہو غیر معقول ہے کیونکہ اس میں ایک قسم کا ناقص پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح کہ شے کے مثل بننے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے لیے ولی امتیاز نہیں اور ممتاز بننے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا ولی مثل نہیں اور نہ یہ گمان کرنا چاہئے کہ وہ یا ہیاں دو گل میں ہر حیثیت سے متماثل ہوتی ہیں کیونکہ یک صورت یک عمل میں ہوتی ہے تو دوسری صورت دوسرے گل میں اور یہی امتیاز کا موجب ہے اور نہ سببیاں دو قوتوں میں اور ایک عمل میں متماثل متعلق ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ فی حقیقت ایک دوسرے سے فرق رکھتی ہیں، تو ہر لحاظ سے ہم میں تو مساوی نہیں کہہ سکتے ہیں کہ ہم یہ کہیں کہ وہ سببیاں ہم متماثل ہیں تو اپنے مثل کے ساتھ یا ہی کی امتیازت اختصاص ہوگی۔ کہ اصطلاحی یا کردہ مکانی دورانی طور پر متحد ہو جائیں تو وہ سببیاں کچھ میں ہیں کچھ میں نہیں کی اور نہ وہی کچھ میں آ سکتی ہے

یہ سوال اس وقت حل ہو سکتا ہے جب یہ معلوم ہونے لگے کہ ارادے کا محذور ہمارے ارادے سے مستحضر رہا گیا ہے اور ہمارے ارادے کے متعلق تصور نہیں کیا جاسکتا کہ کسی شے کو اس کے مثل سے تیز کر سکتا ہے۔ مثلاً میرے سامنے پانی کے دو پائے ہیں اور دونوں میں مساوی پانی ہے اور مجھے کسی ایک سے غرض نہیں ہے بلکہ دونوں سے ہے۔ پس اس کے باوجود میں کسی ایک ہی کو امتیاز دوں گا۔ تو بالکل میں کسی امتیاز کی صفت کی بنا پر ایسا ہوگا یا خود میری اپنی خصوصی تحریک کی بنا پر اور یہ دونوں حالتوں پر ہمارے

کی تفصیل اسے عن مشہ کا صو کاہل ہوگا۔

اس پر اعتراض دو طریقوں سے ہوتا ہے۔

(۱) تمنا را یہ قول کہ نہ ۱۰ سے کی غبار کی خصوصیت کا تصور نہیں کیا جاسکتا یا نہ بنائے ضرورت تھی ہے یا نہ بنائے نظرت دونوں میں سے ایک کا دعویٰ بھی ممکن نہیں کیونکہ ہر دے اور دے کے ساتھ ارادہ الہی کی ممانعت قاعدہ قسم کی ہے وہی ہی قاعدہ جیسے ہمارے علم میں اور علم الہی میں مماثلت لہذا علم بہہ سے ہوا میں ہمارے علم سے بلند ہو جاتا ہے یہی حال وہ دے کا بھی ہونا چاہئے تھا۔ دعویٰ یہی ہے کہ جبکہ کوئی کہے کہ ایک واقعہ ایسا ہی پایا جاتا ہے کہ جہت حادہ مالہ ہے نہ عقل عالم اس سے متعلق ہے اس سے متعلق، کیونکہ وجود کی یہی تعریف ہے جس میں کسی قسم کی حرج مہم اسے دیوئے ہا۔ اس میں کسی تعریف نہیں کئے تھے تو اس شخص سے کہا جائے تا یہ نوہات ہیں اس چیرتی ڈھنگ بھی معدوم کرتے ہیں ہم چاہتے ہیں کہ پھر اس قول کے الفاظ کی تہذیب سے کی وادہ اندی کی صفت تفصیل میں اسے ملے ہوئی ہے، اس کو بھی ضرورت عقل کی یہ پر تہذیب کی جاسکتا ہے۔ اگر نہ تو اسے کے نقطہ سے اس کا سمجھنا ممکن نہیں ہو سکتا۔ تو دوسرا نام دیکھ جاسکتا ہے اس لحاظ کے وہ بدل میں کون حرج نہیں سے البتہ ہم اس کے اطلاقی کی تجدید از اول شری کی یہ پر کرتے ہیں کیونکہ صفت وادہ موصوع ہے عرفاً کر چیز کے لیے جس سے کوئی غرض صواب اندی کی وجہ سے وہ مطلقاً ہے کہ غرض کوئی چیز سے کوئی غرض نہیں صرف یہاں حتیٰ صلی قصور میں اللہ کی بی و ان قصور نہیں۔ ہمارے لیے ارادے کو غیر متصور نہیں کہہ سکتے، مثلاً ہم سمجھ کر کے دوسری مقدمہ کے ڈھیر فرض کرتے ہیں یا کسی شخص کے آگے دیکھے ہوئے ہوں جہاں وہ فوراً کوئی ایک وقت نہیں سے سکتا اس پر ارادے سے کوئی ایک لے سکتا ہے، فرض کر، ان میں سے کوئی دو کر ایک جہت ایک کو انبار یہ خصم سے (خمس کا قمر نے پہلے ذکر کیا) بیان موجود نہیں ہے ایسے وقت وہی صومہ مسابائی پہاتی ہیں۔ ایک یہ کہ شخص مد کوئی غرض کی ممانعت سے دونوں ذہنوں میں مساوات نہیں ہے یہ کہنا تا حد تک اور اگر مساوات کا تعین کیا جائے تو شخص مذکور حیرت سے دونوں ذہنوں کو سمجھنے میں رہے گا اور اپنے ہر اسے کسی شخص سے الٹے میں ملنے کی صفت نہ رہنے کی وجہ سے یہی پر گئی آندو۔ ہر گاہ اور یہ صفت بھی صریح بطور ہے۔

اگر ہم کو یہ امر کی ضرورت رہے کہ کہتے ہیں کہ تم کو سب سے پہلے اس سے بھی تو تم کو خاص اس لئے میں ملتی صحت کے لئے اور پھر جو اور کو دیکھ تم کہتے ہو کہ وہ دیکھی سب سے موجب دیکھی بنا پر ان کے مخصوص امور کے ساتھ موجود ہوں۔ جس کے مختلف جزاء بہت دوسرے کے مماثل ہیں تو وہاں پیدا ہوتا ہے کہ وہ بعض اجزاء کے ساتھ تو خاص کیوں نہ کہ اس کے لئے یہ خاصیتیں ہیں کہ ان کے لئے خاص طور پر ضرورت نامی ہے۔ اگر تم کو یہ کام کا کوئی مہلک سوائے اس کے کہ جو یہ تمام دیکھی ہو جس سے تم

و آری ہم وجود عام سے پیدا ہونے والے ہر فرد کو اس خاص بقولہ ہمارا یا باقی تمہارا قول ملک اور تاروہ کی حتیٰ نے یارے میں سے نہ گیر عین تک صغیر ہوتا ہے اور بیشتر قبیل سے وقت ضرورت افزاں پاچہ سے تو یہی گویا جتنا شکی نہیں ہو بلکہ مختلف ہیں مگر رے کے شرکی ممانت اشتہار کے اس کی متداول و تنصیات میں حکم و مصلحت کا اراک کرنے سے خارج ہے و بعض باتوں میں حکمت کا اور کہ کہیں ہے جو اس کے معنی انتہاء سے ظاہر ہے بلکہ وہ حق کی حکمت و عفو و ایزد قیام و ملک و حق سرگزینی حکمت ہمارا بیشتر تو ہی کے برابر ہاں محض عقائد سے ہیں لیکن اس کا ہوتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ اس بات میں جب کہ سوچا کہ شے کے ساتھ کھانا اس کا خلق ہونے کی وجہ سے شے اپنے ملک سے تیار ہو سکتی ہے۔ لہذا اتنے قب (مان) اترو اسکا اور نظام اس طرف جب کے مادی سے نکلی ہو یہ قدر میں ہمارا اسی دعوے کا سہارا نہیں ہے کی گراں کے جس عام سے لفظ ہر پہلے پہل ہر جہ بھی یہ سب کے کاحیال کیا جئے تو نظام کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اسی ہے غایت ہوا کہ اس کی تمامت کا علم ضرورت عقلی ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ خود مصنفوں نے قرار دیا ہے کہ عالم کو خدا نے ایسے وقت پیدا کیا جو اس کے لیے درست سمجھا گیا، اس قول کو غلط و ان کے اور بھی ایسے اصول ہیں جن کو ان پر کیا جاتا ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ ان کا ایک اصول ہے بہت حرکت، مطلقہ پر حرکت میں عدم ثقب کا تعین۔

فلسفوں کے اس کی تفصیل پور کی ہے کہ آسمان ایک مرہ ہے جو دو قطبوں کے
مابین (دونوں محک کو یاد آتا ہے) حرکت کر رہا ہے اور اس کو اس کے جہاز
بائبر مشاغل ہیں کیونکہ وہ بیض میں ایک جہاز کی طرح ہے اور غیر مرکب ہے اور وہی
و خوبی تفصیل پر حرکت کر رہا ہے۔ یہ وہی ہے جس کے دونوں قطبوں سے جو فلسفوں کے

زادہ کی غیر منافی متعلقہ خطائے جاتے ہیں وہ قطعی تصور کئے جاسکتے ہیں تو کسی
 دووں قطعی حقیقت و حقائق کے ٹھکانہ و توفیق سے پر کیوں متعین کئے گئے اور۔ خدا کا علم ان
 دووں حقیقتوں پر سے نہ طرح پر نہ کسی گزرمی کہ حسب منظر نے دووں متقابل متعلقوں
 کی جانب محدود کر جاتا؟ اور اگر آسمان کی مقدار پر اوٹھل میں کوئی حقیقت تھی تو اس نے
 قصبہ کو اس کے شکل سے اختیار پیش کیا جس کی بنا پر دوسرے افراد نقطہ چھوڑ کر اس خط کا
 قصبہ ہو۔ محض ہوا، عمارت، نام نہاد اور دیگر کرنی جو اس کی مطاب رکھنے میں؟ مسئلہ
 بربریت کے طوائف میں فلسفہ کی تاویلی طرح پھنس جاتی ہے

اور اگر کہا جائے کہ شاید وہ عدم جہاں نقطہ قصبہ واقع ہوا ہے اپنے غیر، شکل
 کی نسبت۔ لحاظ خاصیت خاصہ محوئی محل قصبہ کو سے کیا؟ صوابیت رکھتا ہے اس سے
 وہ وہاں استقریکہ کرتا ہے اس طرح کہ وہ اپنے مکان و حیز و وضع اور اس چیز سے جس
 پر بعض اور۔ موع کا طلاق کما جاتا ہے ٹھہ نہیں بیٹا، مگر تمام مقامات فلسفہ کی وضع میں
 واپس لاک کے؟ وہ کی وہ متبذہ ہو جاتی ہے مگر قصبہ کی وضع نام نہاد جی ہے تو شاید یہ تمام
 پنے غیر کی نسبت ثابت الاصلہ کرنے کے لیے اس سے

تو ہم کہتے ہیں کہ فلسفوں کے اس بیان سے کراۓ اذلی کے احوالے منہی میں
 نقادیت کی ضرورت ملتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ جو اہم مسئلہ کسی میں اور یہ اس
 کے اصول کے خلاف ہے۔ کیونکہ ان کے استدلال کی ایک بنیاد یہ ہے کہ آسمان کی شکل کا
 کرنا ہو؟ لازم ہے اور اس کے اجزائیں خود پر بسید اور قضا۔ ہیں ان میں نقادیت
 نہیں ہے اور زیادہ وسیع شکل رہ کی ہے مگر حسب ساری اسوں سے اس کے وضع (۲۴)
 در سند (۲۴) وغیرہ ہو سکتے ہیں تو ضرور ہے کہ ان میں اور یہ بھی پیدا ہوں اور یہ جی
 بھی موجب مقامات سے اور یہ است مطیع بسید پر اس کے زائد کے بغیر ممکن ہیں مادہ وجود ان کے
 مذہب میں مختلف آراء ہونے کے اس عاجز بہ مشکل ہے۔ پھر حقیقت کے بارے میں بھی
 ساری کا ضرر ہوتا ہے کہ تمام جو اس خاصیت کو قبول کریں گے یا نہیں؟ مگر جو کہ ہاں تو سوال
 پیدا ہوگا کہ کتاب جو ہمیں اس کی خاصیت کے لئے دو خصوصیات کیا ہوگی؟ اسے ہم کہتے ہیں
 کہ تمام جو اس حیثیت سے کہ وہ جسم مودت پذیر ہیں اور ناقص ہیں اور اس خاصیت
 کا اس مقام کو شخص اس کے جسم یا شخص اس کے آہوں سے کی پڑ پڑتے قرآن نہیں
 آجاتا اس معنی میں تو آسمان کے تمام اجزاء کی اس کے ساتھ مشابہت سے انھیں کی

ہیں اور تمام مشتمل ہوں سے حلق رہتی ہیں ماس سادات کے باوجود اگر آپ کے اختلاف کا دعویٰ چل سکتا ہے تو آپ کے مخالف کا دعویٰ بھی احوال اور حیثیتوں کے خلاف بارے میں چل سکتا ہے۔

(ب) دوسرا اعتراض۔ ان کی اصل دلیل پر ہے کہ تم قدیم سے حادث کا صدور تو بعید ازیں قیاس سمجھتے، لیکن اس امر کا تم کو اعترا ب ہے کہ عام میں حوادث و اسباب چیلے ہوئے ہیں، مگر حوادث کی نسبت حوادث کی طرف کی جائے تو ایک غیر متناہی سلسلہ پیدا ہوگا۔ جو محال ہے، یہ کسی عقلمند کا عقائد نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ ممکن ہو تو تم اعتراض صریح اور اثبات واجب الوجود سے (جو مسئلہ کائنات ہے) مستثنیٰ ہو سکتے ہو، اور اگر یہ حوث کا مسئلہ نہیں، پتہ پر زک سکتا ہے تو اسی اعتبار پر قدم ہے، لہذا تمہارے حق اصول کی بنا پر قدیم سے حادث کا صدور جائز و مکنا ضروری تھا۔

لہذا اگر کہا جاوے کہ تم قدیم سے حادث کا (پاتے کوئی حادث ہو) صدور بعید از قیاس (۳) نہیں سمجھتے، البتہ ہم اس حادث کا صدور بعید سمجھتے ہیں، جو ذل حوادث ہے، کہ نہ کہ اس کے پیشتر حادث جہت وجود کی ترجیح کا کوئی تہ نہیں رکھتی، نہ تو حضور وقت کے اعتبار سے، اور نہ کہ یا شرع یا طبیعت یا غرض یا کسی سبب کے اعتبار سے، البتہ اگر وہ اولیٰ حوادث نہ ہو تو محال قائل کے استدلال یا وقت سابق کی موجودگی یا کسی اور توافقی مکان کی بنا پر کسی دوسری شے سے حادث کے وقت اس کا قدیم سے صادر ہو نا چاہئے ہو سکتا ہے۔ تاہذا جواب یہ ہے کہ حصول استدلال مکانی یا زمانی یا کسی شرط محذور کے بارے میں سوال بدستور قائم ہے، ہر حال یا تو سلسلہ غیر متناہی ہو گا یا وجود قدیم سے مسئلہ ہوگا جس سے حادث ازل کا ظہور ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ صدور اعراض و کیفیات پذیر یا قہ میں سے کوئی چیز حادث نہیں۔ البتہ کیفیات حادثہ انفاک کی حرکت، یعنی حرکت و دہیہ اور اوصاف اضافیہ جو اس میں متجز و ہوتے ہیں، جیسے حیثیت، ترتیب، اندیس، دیر، (جو کہ یہ کوکب کے بعض خصوصیات کی ہیں) نہیں ہیں، بلکہ زمین سے ان کی نسبت ہے جیسے طلوع و شرق و زوال و آفتاب سے حاصل ہوتی ہیں، اور زمین سے بعد (پہ کوکب کے اوج بلندی پر ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) و زمین سے قرب (پہ کوکب کے اسفل ترین درجے میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) و درخشاں تالی بعض افکار کا (جو کوکب کے شمال و جنوب میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے)

کہتے ہیں کہ یہ حرکت دوریہ ہے۔ ہم ہیں، اس کی وجہ حرکت دوریہ ہے۔ وہ گئے وہ حوادث جو مقرر ملک قمر کے مشتملات میں سمجھے جاتے ہیں جو منظر وجود ہیں، اور جو حوادث کہ عرضی طور پر ان پر پیش آتے ہیں، جیسے کون دُعا و سراج و المیزان ایک حقیقت سے دوسری حقیقت کا انتقال تو یہ ایک دوسرے کی طرف منسوب تو رہتے ہیں مگر ان کے حساب کا انتہائی سلسلہ حرکت دوریہ کی وجہ سے یہ جتنی تسلسل سے منسلک رہ رہے۔ اور کو ایک میں سے ایک کی دوسری طرف یہ کسی کی زمین کی طرف نسبت دینی جاتی ہے۔ یہ اجزائے لکھنے اور کو کہیں کسی ایک دوسرے کے ساتھ بازمین کے ساتھ جیسے ہیں۔

اس تمام بیان سے - نتیجہ نکلتا ہے کہ حرکت دوریہ جو دائمی اور اجہی ہے تمام حوادث کا سبب ہے اور حرکت دوریہ - سماوی کے سحرک ہوں، سماوی ہیں، وہ تقدس جسم کی نسبت حرکت دوریہ کے ساتھ ایسی ہی ہے جتنی ہمارے سراج کی بارے اور اس کے ساتھ اور جب یہ ہوں قدم ہیں تو مروجہ حرکت دوریہ جو اس کی تابع مستلزم ہے وہی قدم ہوں، اور جب حوالہ نظر قدم ہم سے کی وجہ سے، ہم مشاہد ہوں تو احوال حرکت بھی یہ ہم مشاہد ہوں گے جتنی ہمیشہ حالت دو ہیں، جتنی گئے۔

لہذا تھوڑی دیر میں یہ چاہنا کہ حالت قدم سے ہمراہ سلسلہ حرکت دوریہ ہے یہ کے صادر ہوا اور پھر یہ حرکت دوریہ دائمی اور اجہی ہونے کے لحاظ سے تو قدم سے مشابہت رکھتی ہے اور باقی صورتوں میں حادث ہے، جس میں کا ہر تائیں تصور حوادث ہوتا ہے جو جیسے حادث تھا۔ جس دور (حرکت دوریہ) اس حقیقت سے کہ حادث ہے، اپنے اجزائے اور فیصلوں کے ساتھ مدعا و حادث بھی ہے وہاں حقیقت سے کہ دورانیہ مشاہدہ حوالہ ہے جس میں رہی سے مدعا و بھی ہوتی ہے جس طرح ہم میں حوالہ ہیں تو وہ ضروری طور پر رت دوریہ سے متعلق ہیں اور عالم میں تو حوادث ہر جہز ہیں اس لیے حرکت دوریہ ہماری حالت ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ حرکت دوریہ جو ثابت کی جاتی ہے حادث ہونے کا قدم اگر قدم ہے تو یہ حادث کا مبداء وہی کہتے ہیں اور اگر حادث ہے تو کسی دوسرے حادث کے نتائج ہونے کی صورت میں پیدا ہے گا، اور تمہارا یہ قول کہ وہ ایک صورت سے قدم سے مشابہ ہے اور ایک صورت سے حادث ہے تو گویا وہ حالت مجھ دے دے۔ یا یہ کہ اس کا

تجدد و ثبات ہے اور وہ تجدد و ثبات ہے، اس لیے ہم پوچھیں گے کہ اس حیثیت سے کہ وہ ثابت سے مبداء حوادث ہے یہ اس حیثیت سے کہ وہ تجدد ہے؟ اگر جواب ہونے کی حیثیت سے ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ثابت قشہ کا حوالہ سے ایسا چیز کی خاص وقت میں دوسرے اوقات سے تمیز ہو کر کسی طرح صادر ہوں؟ اگر تجدد ہوئے کی حیثیت سے ہے تو اس کی ذات میں تجدد کا مٹ گیا ہے؟ پھر وہ بھی دوسرے سبب کی غنائ ہوگی، درہیکہ سلسلہ چلا رہے گا، درہیکہ جواب از می سے

فلسفی بعض جیسے اس اثرات سے نکلنے کے لیے راستے ہیں اس کا مہمۂ عمدہ و سہل نہیں کر کر میں گئے اور یہاں اس کو طوالت کلام سے چھپنے کے لیے پھوڑتے ہیں مابقت ہمیں ضرور کہیں گے کہ حرکت دور یہ مبداء حوادث ہونے کی ملاحظہ نہیں رکھنی بلکہ یہ تمام حوادث ابتداء و ترقی کے ایک دو طرز سے تعلق رکھتے ہیں اور اس بات کا بھی ہم ابھال کر یہ گئے کہ ۱۲۰۰ سال قبل مبداء متحرک ہے اور اس کی حرکت تھما دی ہو ہوئی طرح متحرک ہے و مکمل دوم قلا سے کہتے ہیں کہ جو شخص اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ عالم و مبدعاتی سے متاثر ہے، جو رائے مقدمہ تو اس کا قول دو حال سے جاری ہیں ۱۔ تو اس کی اس سے تقدیم ۲۔ لذات قرار ہے، بالکل نہیں جیسا کہ ہر ایک کا تقدیم ۱۔ وہ مذہب یہ قدرتی طور پر (یا وجودیہ) چارہ رکھنے کے کہ عالم وجودی میں ذات الوہیت کے ساتھ ہے، یا ذات الوہیت کا تقدیم مطلوب پر علحدہ کے تقدیم کی طرح ہے) یہاں تصور سے جیسا کہ زیر کا تقدیم اس کے سایہ پر یا اتھ کی حرکت کا تقدیم انگشتی کی رت پر یا جیسے پانی میں اتھ کی حرکت کے ساتھ ہی پانی کی حرکت بدو نور باتیں دانی حیثیت سے قریب قریب مساویہ نہ طور پر ہوتی ہیں، ان میں سے ایک غلط ہے اور دوسرا مطلوب و مطلوب کہا جائے گا کہ یہ کی حرکت کی وجہ سے اس کے سایہ سے بھی حرکت کی۔ اور ان میں اتھ کی حرکت کی وجہ سے پانی کی حرکت میں آیا، اس کے بغیر یہ بھی کہا جائے گا کہ یہ سے سایہ کا تقدیم ہے کے لیے حرکت کی، یا یا اتھ پانی کی حرکت کے لیے متحرک ہوا

اگر عالم پر تقدیم ہادی کی سبکی الوہیت، ان کی جائے تزلزلہ ۱۔ گا کہ دونوں (عالم اور تقدیم) حادث میں اور دونوں بھی تقدیم میں، یہ تو ہمیں دوگا کہ ایک تقدیم سے دوسرا حادث مبداء آریہ نہ ہو کہ کا تقدیم عالم اور زمانے پر حادثات نہیں ہے، بلکہ یا زمانہ ہے تو اس وقت وجود عالم و زمانے سے پہلے یا بدقت بھی ہوگا جس میں عام معدوم ہوگا و جب عدم

مٹی کہ لفظ "تھا" کے تحت ایک غیر مفہوم پر مشیدہ اور وہ ماضی ہے بلکہ ماضی بذاتہ۔
مانہ ہے بلکہ بغیر اس کے ماضی ایک حرکت سے جو صرف زمانے کے ساتھ ساتھ ہی
گزر سکتی ہے پس ضرورت عقلی کی بنا پر نام آتا ہے کہ عالم سے پیسے زمانہ ہوگا، جو محض
ہوتا گیا، یہاں تک کہ وہ وجود عالم پر مبنی ہوگی

وہم کہتے ہیں کہ مفہوم ماضی دونوں اشکوں سے دو دراصل واحد و ذات ہے
اور تیسرا امر جس سے دونوں اشکوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے وہ ادارتی بہت ذمہ قیاسی
ہے، اس دلیل سے کہ اگر ہم مستقل میں عدم عام و فرض کر میں پھر اس کے بعد دوسرا
وجود فرض کر لیں تو ہم اس وقت کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ مانہ تھا اور وہ اس وقت تک ہوگا چاہے
ہم اس سے پہلے اول سرور لیں یا بعد م کافی جو بعد وجود کے ہوتا ہے، وہ اس بات کی محل
دلیل کہ یہ نسبت قیاسی ہے یہ ہے کہ مستقل کے لیے چار رکھا جاتا ہے کہ الین وہ ماضی
ہو جائے پھر اس کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور سارا گڑبگ ادارتی قوت و اہمیت کی ضرورت
کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ وہ کسی چیز کے وجود کے اندر آئے تھے، اس وقت تک
تاصر ہے جب تک کہ اس کے ساتھ اس کے "ماقبل" کا سوال نہ پیش کرے اور یہ "ماقبل"
واقعہ دہی وہ شے ہے جس سے ادارتی قوت، اور وہ چھپا نہیں پھر ماضی، ہم یہ سمجھتے تھے
میں کہ شے تحقق موجود جو بعد زمانہ ہے، اور نہ اس کی ضرورت کی طرح ہے کہ حواس کی
بنا پر (مثلاً) وہ اجسام کی تناسیل کو دہاں تصور کرے سے عاجز ہے جہاں راب اللہ مانہ ہے
وہ اسے اس سطح کے جس کے فوق کچھ ہو، اس سے وہ حق کر رہا ہے، کہ ماورائے عالم بھی کچھ
ہوتا چاہئے، چاہے خلائی کیوں نہ ہو اور مانہ کر لیا جائے کہ سطح عالم کے فوق کوئی قوت نہیں
اور اس سے ہمہ کوئی تحد نہیں، تو قوت، اور اس کے تسلیم کرنے سے مرعوب ہوتی ہے، ویسے
کہ کہا جائے گی وجود عالم کے ماقبل کوئی قوت نہیں ہے جو وجودات بہت شدہ کی طرح ہوتی ہے
اور اس کے قوس کرے سے گریز کرنے لگتی ہے، پس جس طرح جائز سمجھ جاسکتا ہے کہ
قوت احاطہ کسی خلا، یا خلا کے فرض کرے سے وہ ہمہ کی تحدیب کی جائے یہ یہ دلیل کہ یہ
توحید لامتناہی ہوگا جس کو خلا رکھا جائے گا، جس کا فی نفسہ کوئی مفہوم نہیں اور بعد اس قسم
کا تابع ہوتا ہے جس کے خلاف اس جاعد مکی پائی جائے، کیونکہ جسم تناسلی ہوگا تو اس کا
تابع بعد بھی تناسلی ہوگا تو یہ بہت ہو جائے گا کہ خلا، دہا کا کوئی مفہوم، ماداء عام
نہیں، بلکہ یہ بات باوجود قوت و اہمیت کی اس کے علاوہ پر آمدگی کے ختم ہوگی، اور اس طرح یہ

تو اس طرح متہذل نہیں ہوتا فوق وقت تو ایک نسبت ہے گھامدی طرف جس میں اجڑے عالم اور اس کی طرح مختلف نہیں ہوتے۔ لیکن عدم وجود و عالم پر مفہوم ہوتا ہے، یا اس کی بنائے فائزین جو اس کے لیے ذاتی ہے۔ یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ بھی متہذل ہو کر انتہائے آخری کے سرے پر مل جائے۔ ورنہ وہ عدم بن جائے عالم کے بعد واقع ہو سکتا ہے۔ یہ تصور ہو سکتا ہے کہ پھر واقع سے سابق ہو جائے جس انتہائے عالم کے وہ دونوں کنارے جس کا آیت اول کا دوسرا آخر ہے ذاتی اور ثابت کنارے ہیں۔ ان کی امتیازوں کی تبدیلی سے ان کی تبدیلی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، بلکہ فوق وقت کے کہ اس میں ابتداء کا تصور ہو سکتا ہے، پس اس وقت تم کو یہ کہنا جائز ہے کہ عالم کے لیے فوق وقت نہیں ہے مگر یہ بہت درست نہیں ہے کہ وجود عالم کے واقعہ کے لیے قبل و بعد نہیں ہے، پس جب قبل و بعد ثابت ہو جائے تو زمانے کے لیے سوائے اس معنی کے جس سے قبل و بعد کی تعبیر کی جاتی ہے اور کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم لفظ فوق وقت غی کو معنی کرنا کوئی ضروری نہیں سمجھتے بلکہ ہم لفظ داخل و خارج استعمال کریں گے اس طرح ہم کہیں گے کہ عالم کے لیے داخل و خارج ہے۔ مگر ہم یہ نہیں گے کہ کیا خارج عالم خلا، یا ملاء کی قسم سے کچھ ہے تو اس کا جواب ملے گا کہ اور وہ عالم نہ ملاء ہے نہ خلا۔ اگر تم خارج عالم سے عالم کی سطح اعلیٰ کو کہتے ہو تو اس کا خارج ہے، اس کے سوا کچھ اور نہ کہہ سکتے ہو تو خارج کچھ نہیں ہے اسی طرح جب ہم سے پوچھا جائے گا کہ کیا وجود عالم کے لیے قبل ہے تو ہم کہیں گے کہ اس سے وجود عالم کی جدیت معنی اس کا ابتدائی مراحل دیا جا رہا ہے تو اس کی بنیاد پر اس کے لیے قبل ہے، جیسا کہ عالم کے لیے خارج ہے۔ اس بنیاد پر کہ وہ طرف کشوف اور منقطع سطحی ہے، اور اگر تم قبل سے کوئی دوسری چیز کو کہتے ہو تو عالم کے لیے قبل نہیں ہے جیسا کہ خارج عالم سے سطح کے سوائے اور کوئی چیز فراموشی نہ کہہ جائے گا کہ عالم کا کوئی خارج نہیں ہے مگر تم کہو کہ ایسا مفہوم وجود جس کا کوئی قبل نہ ہو کچھ میں نہیں ہوتی، پھر اگر تم کہو کہ اس کا خارج وجود کی ایسی متناہیت جس کا کوئی خارج نہ ہو کچھ میں نہیں ہوتی، پھر اگر تم کہو کہ اس کا خارج اس کی وہ سطح ہے جو اس کی منقطع ہے نہ کہ کوئی دوسرا ہم کہیں گے کہ اس کا قبل اس کے وجود کی وہ ابتدا ہے جو اس کا کنارہ ہے نہ کوئی دوسرا۔

یہ رہا یہ قول کہ خدا نے تعالیٰ کا وجود حق اور عالم اس کے ساتھ نہ تھا تو صرف

یہ دیکھنا کسی دوسری شے کے ساتھ کامیاب نہیں، البتہ وہ قول جس کو ہم کا عمل ثابت کرتا ہے یہ ہے کہ وہ مخصوص پہلوؤں میں وہاں وہاں ہے۔ ظاہر ہے کہ ہم کا مقصد ہے اس کے حدوث کی فرہیت کے لیے اپنے جسم کی طاقت کرتا ہے، اسی طرح ہم جو حادثہ جسم کے قائل ہیں، بسا اوقات اس کے قدم کی فرہیت کے لیے اپنے جسم کی بات مانتے ہیں۔ ہر وقت جسم کے بارے میں ہوا، جب ہم زمان (وقت) کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں تو ظاہر ایسے زمان کے حدوث کے خزانہ پر جس کا کوئی قبل نہ ہو وہ نہیں ہو سکتا، بلکہ اتفاق کی یہی کیفیت ہے کہ اس کے خلاف تصور کدہ ہم میں جگہ پالنا بالکل ممکن ہے۔ لیکن غلطی کے اس عقیدے کے خلاف ضروری وہم میں بھی گنجائش نہیں جس طرح کہ وہ نہ اسے میں گنجائش نہیں، تو گویا جو شخص کہ جسم کی قابلیت کا اعتقاد کرتا ہے اور جو نہیں کرتا، دونوں بھی ایسے قسم کا تصور کرے سے ناچار ہیں جس کے لوازمات خلاف حادثہ، مادہ ہم اس کے قبول کرے کے لیے آمادہ ہو سکتا، مگر کہا جائے کہ عقل صرف یہ کہنے سے دلیل جسم کی تناسبت کے جوہر سے مانع نہ ہو تو ہم کی جانب سے اسات نہیں کیا جاسکتا، تو اسی طرح عقل سے مانع کسی ایسے آزاد وجود سے مانع نہیں ہو سکتی، مگر وہ ہم اس کے تصور سے عاجز کیونہ ہو سکتا کیونکہ وہ ہم کسی ایسے قسم کی حقیقت کے تصور سے ناواقف نہیں ہو سکتا جس کے بعد ہی دوسرا جسم نہ ہو، چاہے وہ قضائے عقل پر مبنی نہ ہو، ایسے ہی وہم کسی ایسے حادثہ واقعہ سے بھی ناواقف نہیں ہو سکتا جس کے قائل کوئی نہ کوئی حالت نہ ہو، بلکہ حادثہ کی مدیم الوقی کے تصور سے خواہ مخواہ رعب ماحول ہی ہو جاتا ہے، بلکہ یہی اصل باعث غلطی کا ہے اور اس کی مقاومت اسی قسم کے معارف سے ہو سکتی ہے۔

قدیم زمان کے خردم کے متعلق فلسفیوں کی دوسری وجہ

فلسفی کہتے ہیں کہ اس میں شک نہیں کہ تمہارے نزدیک خدا ہیہ و شے عالم

سے جو شے چارے ایک سال پہلے ہو، سو سال یا ہزار سال یا غیر خدائی مدت (یہ اندازہ خدا و کینت کے انداز سے متکافوت ہوتے ہیں) حقیقی عالم پر قادر تھا، تو قبل وجود عالم کسی شے سے متقدّم نہ تھا (جس کا ایک حصہ دوسرے سے اعلیٰ و اعلیٰ ہو) اثبات ضروری ہے لیکن اگر ہم کہتے ہو کہ کتبہ سال یا سال کا طلاق ممکن نہیں سوائے حدوث ظلم کے تو خدا اور اس کے بعد کے ماس لیے ہم "سائنس" کا نقطہ چھوڑا دیتے ہیں مادہ و ہر نقطہ استعمال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ عالم کے ہندوانے وجہ سے آسمان سے

پچھلے گھارے خدایک نہایت ثابت ہے۔

[illegible]

پھر اُن کو کیا جانے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ جو چیز ممکن نہیں ہے وہ فرض کی جاسکتی ہے
۴۔ ہم کامرہ جو وہ حساست سے زیادہ اچھا سمجھتا ہے، مگر جب ممکن ہی نہیں تو معروض بھی نہیں ہو سکتا۔

مگر یہ غلو و باطل ہے حق و نور ہے۔

(۱) یہ عقل کی کھنڈ چمک ہے۔ کیونکہ عالم اس وجود و وسعت سے بقدر ایک گز بڑا ہے
چھوٹا کرنا ایسی قوت نہیں ہے جیسے کہ سپاہی و سفیدی کا ایک جگہ جمع ہو جائے و وجود دھرم
کو ایک جگہ جمع کرنا ناممکن اہل بیت سے کہ کئی درجات کو طے پا جائے وادری طرف سارے
ممالک کا مریخ ہے۔ باقی قرآنہ قسم کا نظم قاسم ہے۔

(۲) مگر عالم کا موجود و رحمت سے بڑا کیا چھوٹا ہے؟ ممکن نہیں تو گویا اس کا وجود موجود و رحمت کے ساتھ واجب ہے، ممکن نہ ہو، اور مسلم ہے کہ واجب علیہ سے مستثنیٰ ہوتا ہے پھر تو یہ سب پر ہوں کا ذیہب ہے، اگرچہ کہتے ہیں کہ صانع عالم کوئی نہیں، اور کوئی سب پر

مسبب اسباب ہو پایا نہیں جاتا مگر یہ مستقبل کا تو ذہب نہیں۔

(۳) اس دعویٰ کے حامد ہونے کی ایک یہ بھی وجہ ہے کہ مخالف اس دعویٰ کے مستند مرض و مقابل دعویٰ کو بہ سموت پیش کر سکتا ہے، مثلاً ہم کہیں گے کہ وجود عام اپنے وجود سے پہلے ممکن نہ تھا، بلکہ وجود مکمل تھے بعد آپس و ہم، صنعت نہ کم ہے نہ زیادہ، اگر ہم کہیں کہ اس دعویٰ سے بھی قدیم کا بغیر سے قدرت کی طرف انتقال ثابت ہوتا ہے تو تاہر اجواب یہ ہے کہ نہیں، کیونکہ خود ممکن نہ تھا، اس لیے مفرض بھی نہیں ہے و غیر ممکن کے حصول کا قانع مجزیہ و آلات نہیں کرتا، اگر ہم کہیں کہ جب وہ متعین الحصول تھا تو پھر ممکن کیسے نہ سکتا ہے، تو ہم نہیں سمجھتے کہ ایک حال میں جو متعین اس کا دوسرے حال میں ممکن ہو نامحال نہیں ہو سکتا، جیسا کہ کوئی چیز دو متضاد چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ جمع کی جائے تو دوسرے کے ساتھ اس کا تعارض ممکن نہ ہوگا، اگر وہ دونوں میں سے کسی کے ساتھ بھی جمع نہ کی جائے تو ممکن ہوگا، اگر ہم کہیں کہ حالات مساوی ہیں، تو ہم کہیں گے کہ اتنے بھی مساوی ہیں تو پھر کیوں ایک متقد دوسرے سے مساوی مقدار اس سے تاہر برابر نہ ہو زیادہ متعین ہو، جب یہ ممکن ہے تو وہ بھی ممکن ہے۔

پس یہی طریقہ متعین ہوتا ہے۔
البتہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ جس میں امکانات کے احکامات حصول نے ذکر کیے وہ سب بے معنی ہیں، صرف تعین نہیں امر یہ ہے کہ خدا کے تعالیٰ قدیم ہے و قدور سے اس کے لیے کوئی فعل عین عین کے لیے عمل نہیں، وہ جو بے سے نہ سکتا ہے اس امکان میں رہانے کے استدلال کے ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ ہی تو سو سوئی ناقابل اعتقاد ہے۔

اس عظیم بکد کار خود سے دل خوش رہا

کہ یہ عین دین و دین و دین و دین

قدیم عالم پر قلہ مستعد کی تیسری دلیل

قصی ہے ہیں، جو عالم کو اس کے موجود ہونے کے پہلے ممکن ہوا ہے
کیونکہ متعین ہونے کے بعد پھر اس کا ممکن ہوا کہ اس سے۔ وہ یہ امکان وہ سے جس کا اول
کچھ نہیں رہیں وہ ہمیشہ سے بہت دیر قرار ہے، بلکہ ہمیشہ ممکن رہا ہے کیونکہ ان
انوار میں سے کوئی حال ایسا نہ تھا کہ کہا جائے کہ عالم اس میں متعین ہوا ہو، اس جب

امکان ہمیشہ ہو سکتا ہے تو ممکن رہے تو یقیناً امکان ہمیشہ رہ سکتا ہے یہی ہمارے قول کے
(کہ اس کا وجود ممکن ہے) یہی معنی ہیں کہ اس کا وجود کمال تک ہے، یہی اس کا وجود ہمیشہ
ہمیشہ ممکن ہے ہو گیا اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ ہی ممکن ہے کیوں کہ اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ
محال سمجھا جائے تو ہمارے قول کے اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ ممکن ہے یا محال ہو جائے
کا اور اگر ہمارے قول کے امکان ہمیشہ رہتا ہے یا محال ہو جائے تو ہمارے قول کے امکان کے
لیے ازل ہوتا ہے صحیح ہو جائے کہ اس کے لیے ازل ہوتا ہے تو وہ اس سے پہلے غیر ممکن
ہوگا اور اس حال کے اثبات کی طرف تو کسی کو کچھ شبہ کہ عالم ممکن نہ تھا اور نہ اس
پر قادر تھا۔

ہمارا اعتراض اس دلیل پر یہ وجہ کہ عام ہمیشہ ممکن فلسفہ است
ہے تو ضرور اس کا کوئی وقت ہونا چاہئے کہ اس سے طاعت ہوئے کا تصور ہو سکے اور اس
کو ہمیشہ موجود فرض کیا جائے گا تو پھر حادث نہیں ہوگا اور سوا حلت امکان پر واقع نہ
ہوگا، بلکہ اس کے خلاف ہے اور یہ اس قول کی طرف سے کہ ممکن کے بارے میں عام
موجودہ جسم سے بدلہ ہونا، مطلق اسامی جسم کا پیدا ہو نہیں سکتا، اور اس طرف سے
دوسرا مطلق ہوگا، ہم شہابی لاہوریہ کیونکہ ریاضی کے امکان کے لیے سمجھا نہیں اور اس
کے ساتھ ملا مطلق کا وجود بھی ہوگا جس کی غیر متناہیت ناممکن ہے اور اس طرح
ایسا وجود جس کے کنارے کی ایجاد ممکن ہے، بلکہ جیسا کہ کہا جاتا ہے، ممکن جسم متناہی السطح
ہوتا ہے، لیکن اس کی مثال کے کبراہر کو متعین نہیں کیا جا سکتا، اور اسی طرح ممکن الحدوث
بھی ہوتا ہے اور سبب وجہ عدم وجود میں متعین نہیں کئے جاسکتے، حالانکہ اس کا اس میں
حدوث ہونا متعین ہے کیونکہ وہ جس سے نہ ہو نہیں سکتا۔

چونکہ وہ ممکن

فلسفی آج بھی ہیں کہ ہر حادث شے سے پہلے بقا ہوتا ہے جس میں حادث شے پائی
جاتی ہے اور چونکہ حادث، وہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا، اسی لیے وہ حادث نہیں ہوتا اب
حادث چاہے وہ کچھ اور اس اور کچھ بات میں جو مادہ پر طاری ہوں تو یہ۔

تعمیل اس کی یہ ہے کہ ہر حادث و قائم حادث سے قبل میں حالتوں سے حالی
نہیں ہو سکتا وہ ممکن ملا وجود ہوگا، یا مستغنی الوجود یا وجہ الوجود متعین ہونا یا محال سے کیونکہ
متعین ہونا کسی موجود نہیں ہو سکتا بلکہ بذات واجب الوجود ہونا بھی محال ہے، کیونکہ ذات

و جب بھی مسجد میں ہو سکتا، میں، زمین ہوا کہ یہ ممکن ہو جو نہ پہنچا اس کے درجہ سے قبل اس کے لیے مسکن کا وجود حاصل ہوگا، و امکانیت وجود یک منصب اضافی سے جس کا اپنی ارات سے اپنے لیے تو نہیں ہو سکتا، تو محالہ اس نے ہے ایسا محسوس فرار دینا ہوگا جس کی طرف وہ مصروف ہو، اور سوائے اس کے کوئی اور کل نہیں ہو سکتا، اس لیے وہ اسی طرف مصروف ہوگا، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ یہ ہذا حرارت اور وقت، یہ علی و سفیدی یا حرارت و سوس و قول کر سکتا ہے، یعنی اس میں ان کیفیتوں کا حادثہ یا ان تسمیہ کا حادثہ یا ان تسمیہ کا حادثہ ہے، یعنی اس میں ایک وصف ہوگا اور مادہ کے لیے ہذا تو نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کا حادثہ ہونا بھی ناممکن ہوگا، اگر حادثہ ہوگا تو پھر اس کا امکان وجود اس کے وجود پر سابق ہوگا، اور مسکن قائم نظر ہوگا، و کسی طرف مصروف نہ ہوگا، یا چونکہ وہ وصف اضافی ہے، اور اس کا نہ ہم جہت ہونا سمجھ میں نہیں آ سکتا، و نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امکان کے معنی میں کے مقتدر ہونے اور قدیم کے میں فرقہ درجہ سے میں، کیونکہ ہم کسی چیز کا مقتدر ہونا چاہتے ہی نہیں، مگر اس کے میں ہونے کے میں عرض کو مقتدر نہیں سمجھتے، کیونکہ وہ ممکن ہے، اور چونکہ ممکن میں اس کو مقتدر بھی نہیں سمجھتے، اس لیے ہر دو قول مقتدر کے معنی ممکن ہی کے ہونے کے لیے اور ہر ایسا ہی ہے جیسے کہ ہم کہتے ہیں کہ وہ چیز مقتدر ہے کیونکہ وہ مقتدر ہے، و مقتدر نہیں ہے کیونکہ وہ مقتدر نہیں ہے، اس کو مقتدر ہونا نظر نہ آئے گا، یعنی کسی چیز کی تعریف اسی چیز کے ہم سے ہے، اس لیے یہ ثابت ہوا کہ اس کو ممکن ہونا ایک دوسرا وصف ہے جو خارجی طور پر سمجھ میں آ رہا ہے، اور میں سے ایک اور لقب کی تعریف کی جاتی ہے، وہ یہ کہ اس کا ہونا مقتدر ہے، یہ تو کمال سے کہ اس کو ممکن قرار دے کر ہر قدیم کی طرف منسوب کیا جائے۔ کیونکہ علم کسی معلوم کا متعلق ہوتا ہے، ہر امکان معلوم علم سے ہوا ہے، جو وہ چیز ہو، پھر وہ وصف اضافی بھی ہے اس لیے کوئی ایسی راہ ضروری سے جس کی طرف اس کو مصروف کیا جائے، و ہذا مادہ کے سوائے تجھ نہیں، و ہر حادثہ کے پہلے لا مادہ میں ہوتا ہی ہے، لہذا مادہ کوئی حادثہ ہوا، جس سے گنا

امتراض اس پر اس طرح ہوتا ہے کہ جس میں اس کا کہ تم نے ذکر کیا ہے وہ عقل ایک عقل جیسے سے ماحوذ ہے، جس میں چیزوں کا وجود عقل سے فرض کیا ہے، اور اس کے مقتدر ہونے کو متعلق قرار نہیں دیا، اس کو ممکن، مادہ میں ہے، اور اگر عقل سے کسی چیز کو

مستحق قرار دینا ہو تو ہم اس کو محال نہیں سمجھتے اور اگر اس سے عدم قصد و برنامہ میں کیا ہے تو اس سے تو واضح نہیں کہ جس بھی وہ عقلی فیصلے (یا عقلی قضایا) میں حوسکی است موجود ہے تو حرج نہیں جن کی معامات فی حیثیت سے وہ پائے جا رہے ہیں۔ مگر ان کے انکشاف میں نمبر ۱۱ کے پیش کی بات سلی ہیں۔

(۱) اگر امکان کسی بھی شے ہو تو اس کا متعلق سے کسی نہ کسی حرف اس کو محدود کیا جائے اور کہا جائے کہ وہ اس کا مکان ہے تو یہی شے موجود ہے۔ متعلق کا بھی متعلق ہوگا۔ اور کہا جائے گا کہ وہ اس کا متعلق ہے۔ ممکن متعلق کے لیے ہے۔ کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور سابقہ پر وہی محال طاری ہو سکتا ہے کہ متعلق کو وہی حرف بھانپ لیا جائے۔

(۲) کسی سیاحی وسیعہ کی جائے یا اسے جس شخص اس کے وجود سے پہلے ان کے ممکن ہونے کا فیصلہ کرتی ہے۔ تو یہ امکان ہی ایسے جسم کی طرف منسوب کیا جائے جس پر یہ (سیاحی وسیعہ کی) طاری ہوئی ہے۔ اس طرح کہ کہا جائے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جس جسم کے لیے سیاحی عید کی ممکن ہے۔ اور اس وقت سفیدی فی عقد ممکن نہ ہوگی۔ ورنہ اس کے لیے امکان کی کوئی تعریف ہوگی۔ البتہ ممکن جہتہ گاہ کہ جسم ہوگا۔ اور امکان اس کی طرف منسوب ہوگا۔ تاہم ممکنہ کہ جس سیاحی کافی نہ ہو تو ممکن میں ہے۔ کہ ممکن ہے یا واجب ہے یا ممکن ہے۔ اور صرف یہی کہا جائے گا کہ وہ ممکن ہے، جس عقلی فیصلے کی بنا پر امکان کا ہے۔ ہر ممکن جو ممکن ہے موجود کے قرار دینے کا محض نہیں جس کی طرف اس کو منسوب کیا جائے۔

(۳) اگر اس امکانی قدر سے نہ ہو کہ جو ہر قائم بقصد ہیں جو نہ ممکن ہیں اور نہ مادہ اور نہ اس سے میں سطح ہو سکتی ہیں۔ وہ حادث ہیں (جیسا کہ انہی چیز اور دوسرے تحقیقین کا قہر ہے) اور قبل حدوث ممکن موجود ہوتی ہیں۔ اس کے لیے حوادث ہوتی ہیں نہ مادہ، مکان اور کا وصف اضافی ہے مگر اس کو قہر سے قہر یا قاطع کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ پھر کسی طرف منسوب کیا جائے گا اس مشکل کا حل انہیں کے ذمہ محکم ہے۔

اور اگر کہا جائے کہ عقلی فیصلے کی طرف ممکن کو منسوب کرنا محال ہے۔ لیونکہ اس بارے میں عقلی فیصلے سے معنی سوائے علم مکان کے کچھ نہیں ہیں تو امکان معلوم قرار پائے گا۔ اور اس علم کے سوائے کچھ اور ہے (یعنی اس کا غیر ہے) اور علم اس کا احاطہ کرتا ہے۔ اور اس کی پیروی کرتا ہے اور اس سے متعلق ہوتا ہے اور اگر علم کا عدم فرض کیا جائے تو معلوم

معدوم نہیں ہوگا اور حسبِ حوالہ کی کمی پر جس کی وجہ سے تو عقلی عملی آرام ہوگی، پیشِ ہر اور مطلوبہ چیز میں منہجی اور ایک توانائی سمجھا جائے گا اور دوسرے وسیع ہوگا اور اگر ہم فرض کر لیں کہ اس طرح کے انداز سے سے عقلاً چشمِ پوشی کر جاتے ہیں تو بھی ہر چیز سے کہ امکان کی کمی نہیں لی جا سکتی بلکہ ممکنات کی نفسِ ممکنات میں چاہے حاصل اس نے انداز سے سے ہوش کر جانے۔ اگر قبول اور مقولہ سب کے سب معدوم تھی ہو کہ یہی تو بھی امکان بہرِ علم باقی رہے گا۔

لیکن جن امور میں کوئی مثبت نہیں ہوتی (۱) انداز بھی قیہ و حسبِ اضافی ہے جو سوچ و تصانیف ایسے کا منتقل سے اور منتقل سے کسی جناسِ حدیث سے ہیں جیسے کوئی معدوم کا کل ہو تو وہاں باقی کا جناحِ ممکن ہوگا۔ نہ توئی موجودہ صورتوں سے کسی کی طرف اشارہ کر جائے اور اس کو صحت سے مانو۔ صحت کی کیا ہے کہ ایسے وقت کیا جائے گا کہ اس کا ضد ہی سے منتقل سے پیدا خفا ایک حسبِ اضافی ہو اس کا خاتمہ کسی موضوع نے ساتھ ہوگا جس کی طرف وہ مصروف ہو رہا ہے اور گیا و جوہر تو وہ پوشیدہ نہیں ہو جو وجود اس کی طرف مصروف ہوتا ہے۔

(۲) فی صریح کی ممکن ہونا بھی غلط ہے کیونکہ اس سے خبر دیانی مطلب مباح ہے۔ ایسے کل قابلِ طلب کے تو وہ منہج ہوتی نہ کہ ممکن اور ان وقت ممکن ہوگی جبہ سم میں صحت ملے رکھی جائے ہیں کہ جس کی تہذیب کیلئے تیار ہوتا ہے اور تہذیبی ہم ہی میں ممکن ہے وہ۔ یہی ہے تو کوئی جزوہ سے نہیں کوئی، جس کے لیے امکان کی توصیف کیا جاوے۔

(۳) ممکن، لوگوں کے روئے یک وجہ قدیم سے ہیں ان کا انداز سے تعلق ممکن ہوتا ہے، لیکن انھار سے قول کی بنا یہ تعلق راہِ ممکن اور جوہر ان کے حدوث کے قابل ہیں۔ تو ان میں سے بعضی اپنی یہی جگہ ہیں کہ وہ مادہ میں متعلق ہوں ہے اور عزات کے تابع ہوتی ہے (جیسا کہ جالیوں کے بعض مقامات میں ہیں کی توجیہات پیش کی ہیں) انہما ازواجِ مادہ میں ہوئی ہیں اور اس کا امکان اس سے کی جانب مشافہ ہوگا اور بعض لوگ اس کو حادثہ تو سمجھتے ہیں لیکن اس کو متعلق میں سمجھتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفسِ ناقل کا نہ مادہ ہو یا نفس ہے تو اس صورت میں حدوث پر مابقی امکان یہ کہ طرف غلاف ہوگا اور اس میں میں غیر متعلق ہوئے کے باوجود روح کا اس سے تعلق ہوگا کیونکہ وہی اس کی مدد سے

میں اس طرح سے امکان اس کی طرف منسوب ہوگا۔

اس کے حلقہ خارجہ جواب یہ ہے کہ امکان ۲۲ جب ۱۰ اور اختراع کو قضاہائے
عقیدہ کی طرف منسوب کرنا تو صحیح ہے مابقت یہ جو کہا جاتا ہے کہ قضاہائے عقل (مطلق فیصلے)
سے مراد ہے ان کا علم ہمارے علم سے منقطع ہے یعنی اس سے کہا جائے گا کہ کوئی نے
معلوم، جیسے کسی چیز کا رنگ یا کسی چیز کا عوارض اور ایسے ہی دوسرے قضاہائے عقل جو ان
کے نزدیک حقائق ثابت ہیں وہ معلوم ہیں جنہیں معلوم نہیں کہا جائے گا، لیکن اس معلومات کا
احیان (یعنی جواہر) میں وہ جو نہیں ہے، حتیٰ کہ کائنات نے صراحت کی ہے کہ کائنات کا عقل
و جود ہوتا ہے، ایمانی و جود نہیں ہوتا مابقت جو چیزیں کہ ایمان میں موجود ہیں وہ جہالت
تھیں ہیں جو غیر متحول طور پر محسوس ہوتی ہیں بلکہ عقل کائنات کے سبب سے عقل ہمارا عقیدہ
سے قطع ہو کر حاصل کرتی ہے، اس صورت میں ”رنگ“ کا تصور عقل میں باقی رہے گی
سے بہت کہ ایک عقیدہ ہوگا (جیسا کہ وجودی طور پر رنگ کا تصور سوائے باقی عقیدہ کی
باکی اور رنگ کے تصور نہیں ہو سکتا) میں بغیر تفصیل و تفصیل کے رنگ کا تصور جہالت میں
کام ہوتا ہے، اور جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود عقلی ہے۔ کہ ایمانی، یہ اگر متشع
نہیں ہے تو ہم نے جس چیز کا ذکر کیا ہے وہ بھی متشع نہیں ہوتی چاہئے۔

دہاں کا یہ قول کہ اگر عقلا معلوم ہو جائے وہ چشم پوشی کر لیں تو بھی امکان
معلوم نہیں ہوتا تاہم یہ چاہئے ہیں کہ اگر ان کا عدم فرض کیا جائے تو کیا قضاہ کا یہ بھی، جہ کہ
اجناس و انواع ہیں، معلوم ہو سکتے ہیں؟ اگر وہ نہیں کہ ہاں (اور جواب یہ کہ ہاں) ہے
کہہ کہ انواع و اجناس قضاہائے عقلی ہیں، تو امکان کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب
ہوگا۔ دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اگر وہ عقلی کریں کہ وہ علم نہ اخذی میں باقی
رہے ہیں تو امکان کے بارے میں بھی ہماری رائے یہی ہے بلکہ اگر وہ میں پر وارد ہے
اور ہمارا تصور جس کے قائل کام کا عقلی اعتبار ہے۔ رد اختراع کے حلقہ میں کا ذکر کہ وہ
ایسے ۱۰ کی طرف حضاف ہے جسے کسی نے کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس نے کی ضد
متشع ہے جو کہ عقلا ہوا، ضروری ہے کہ تمام عقل، شیا، اس قسم کی ہیں ہوں گی۔ یہ شک
شریک ہونے کا جہل عقل ہے اور وہاں کوئی ایسا مادہ نہیں جس کے طرف اختراع ہو حضاف
کیا جائے۔ اگر یہ خیال کریں کہ شریک کے کامل ہونے کے معنی ہیں مادہ تعالیٰ کی انفرادیت
بذات صراحت کے وجود کا وہ جب ہوتا ہے اور انفرادیت حضاف الہی ہے تو ہم کہیں کے کہیں

کے اصول کی بنیاد پر وہ جب نہیں ہوتا، کیونکہ عالم اس کے ساتھ موجود ہے، خود منفرد نہیں ہو سکتا، خود دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی اطاعت دیتے، اے اور اس کے وجود کا واجب ہونا، اور افرادیت مضاف بلکہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ان کے اصول کی یہ پروہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ عام اس کے ساتھ موجود ہے تو وہ منفرد نہیں ہو سکتا، اگر وہ دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی قرایت واجب ہے اور نقص واجب متعین ہے، اور وہ اضافت ہے خدا تعالیٰ کی طرف تو ہم کہیں گے کہ امتدادی کی اس سے قرایت غیر سے انفرادیت کی طرح نہیں ہے، نظیر سے اس کی اگر دیت تو وہ جب ہے، تفویضات ممکنہ سے اس کی انفرادیت واجب نہیں ہے، اس لیے سے اس کی طرف امکان کی اضافت کو یہ تکلف لایا جیسا کہ تم امتناع کو اس کی دیت کی طرف منسوب کرنے میں امتناع الی وجوب کی حیثیت میں یہ تکلف الٹ پلٹ کرتے ہو، اور وجوب کی قریب سے اس کی طرف انفرادیت کی اضافت کرتے ہو۔

یہ علیٰ حدیدی کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ یہ نہ روح و نہ جہتیں ہیں نہ ذات منفرد، اگر اس کے یہ معنی لیے جائیں کہ جو کے لفظ سے ایسا ہے تو یہ صحیح ہے، ورنہ اس کے معنی یہ لیے جائیں کہ ذکر کے لفظ سے بھی ایسا ہی ہے تو یہ صحیح نہیں، کیونکہ بنیادی و حسیدی دونوں کا اور نہ کہتا ہے، اور انوں کی ذات میں امکان کا حکم لگاتا ہے۔

اور خارج حادثہ کے بارے میں جو ذکر کیا جاتا ہے وہ تو بالکل باطل ہے، کیوں کہ ان کے لیے ذات منفرد مادہ امکان سابق ہی الحوادث ثابت ہے، اور کوئی چیز اس میں اسکی نہیں جس کی طرف اس امکان کو مضاف کیا جائے، بلکہ قضیوں کا یہ قوس کہلاتے کے لیے اور خارج کا نہ ہونا ممکن ہے تو یہ مضافات مجیدہ ہیں، اگر نہ اس پر نکلا کہ تو یہ کیا جہود ہوگا کہ امکان حدوث کے معنی یہ ہیں کہ اس پر قادر کے لیے ان کو حدیث میں نا ممکن ہے، اس میں کسی قائل کی طرف اضافت ہوگی، باوجودیکہ وہ اس میں متعین نہیں ہے، جیسا کہ ہمارے نزدیک اس کی اضافت افعال پذیر جسم کی طرف ہوتی ہے۔ باوجودیکہ وہ اس میں متعین نہیں ہے، میں اس صورت میں جبکہ دو مقاموں پر اخبار مستعمل ہیں، تو قائل کی طرف مست اور مفعول کی طرف بہت میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں سوں میں اخبار مر ہوتا ہی ہے۔ اگر کہہ جائے کہ قرآن نے اپنے اعتراضات میں مشکلات کا مقابلہ محض مشکلات ہی سے کیا ہے اور نہ مشکلات کا کوئی حل پیدا نہیں کیا۔

تو ہمارے جواب یہ ہے کہ اس محدود سے صرف قہر کے کلام کا فائدہ ہوتا
ظاہر ہے کہ اگر وہ عارضہ عارضہ مطابقت کی صورت میں ان مشکلات کی گریز میں کھل جاتی
ہیں۔ دوسرے اس کتاب میں فلاسفہ کے مذہب کی تفسیر کے سوا اور کسی چیز کا اہتمام نہیں
ہو رہا ہے، مفہوم یہ ہے کہ اس دوا کے بطلان و خیر ثابت ہو جائے، کسی خاص مذہب کے
ایجابی طور پر اثبات کی ہم نے یہاں کوشش نہیں کی ہے چونکہ ہم کتاب کے مقصد سے فنا
نہیں چاہتے، اس لیے حد و ثبوت قرار دینے کی دیکھیں، چونکہ اس کی ضرورت نہیں سمجھتے
ہمارے عرض کا مقصد ہے عمومی معرفت قدم کو باطن کر دے، یہ وہ کلام ہے جس کا حق کائنات اور
اس موضوع پر اس کتاب سے خارج ہونے سے بعد ہم ظہر میں نے، بشرطیکہ توفیق
ایرانی ہو، انتہاء اللہ مدنی، اور اس کتاب کا نام ہم قواعد الحقائق دیکھیں گے، جس میں
ہم بنیاتی دلائل کا دیکھنے ہی اہتمام کریں گے، جیسا کہ ہم نے اس کتاب میں انہدامی دلائل
کا اہتمام کیا ہے۔

مسئلہ (۲)

بہرہٴ عالم و مردمان و حرکت کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا
ابطال

جانتا ہے کہ یہ مسئلہ اول کی طرح ہے، کیونکہ فلاسفہ کے ہر ایک عالم
جیسا کہ اردی ہے اور اس کے وجود کی ابتداء نہیں ہے، اسی طرح وہ مدعی بھی ہے جس کی کوئی
انتہا نہیں، ماسکاف اور دنیا حصہ نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ اسی طرح ہمیشہ ہمیشہ باقی رہے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ہم نے فریت کے بارے میں ذکر کیا ہے، مادیت
کے بارے میں بھی صادق قوی ہیں و انتہا حیات بھی اس پر انہدامی قسم کے وار ہوتے
ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں۔

ظہری کہتے ہیں کہ عالم معلول ہے مادہ اس کی علت ازلیہ اہریت
ہے، اور معلول تو علت کے ساتھ ساتھ متحرک رہتا ہے، جب علت متحرک ہوگی تو معلول بھی
متحرک ہوگا، مادہ ہی پر اس طرح حادث کی دلیل قائم کرتے ہیں اور یہی دلیل انہدامی ہیں بھی
جہیز صادق قوی ہے، اور یہ اس کا پہلا مسلک ہے۔

ان کا دوسرا مسلک یہ ہے کہ عام جب محدود ہو جائے تو اس کا مدہ وجود کے بعد

دعا تو اس کے لئے ہے "بھٹہ" ہوگا جس میں مذکور بات ہو۔

ان کا تیسرا مسلک یہ ہے کہ وجہ امکان منقطع نہیں ہوتا یہی وجہ ممکن کے لئے روا ہے کہ وہ تو میت مٹا رہے ہوں مگر یہ اس مطلب پر نہیں ہوتا جو ہم اس کا دل ہوتا تو یہی سمجھتے ہیں مگر آدمی ہونا محال نہیں سمجھتے (اگر وہ اسے حلال اس کو اذیت باقی رکھنا چاہے) کیونکہ حادثہ کے لئے مردوں میں ہے کہ اس کا حرف آخر ہو جو ضرورتاً فعل تو یہ ہے کہ وہ حادثہ ہو اور اس کے لیے طرف اول ہو یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے لیے "خبر بھی ہو" اہل البدین الخلافہ کا یہ قول ہے کہ جیسا کہ سالہ کے لئے ماضی میں: "وہ نہ مٹا" کا یہ تاں ہے، اسی طرح یہ مستقل میں بھی محال ہے مگر یہ قول فاسد ہے اس وجہ سے کہ یہ مستقل ہونا جو اس میں داخل نہیں ہوتا۔ بحث متذوق (ایسی جہ میں "کریٹ" ہے) نہ بحیثیت متذوق (جس مسلسل چنے والے) اور ماضی ہونا میں تواتر بطور متذوق ہی داخل ہوتا ہے، اگرچہ خبر میں نہیں ہوتا اور جیسا کہ ظاہر ہوا چکا ہے کہ ہم جو نئے عام کو آدمی ظہور پر محال محال نہیں سمجھتے لہذا ہم اس کے خلاف کسی نے عمل کی طرف مسموم سمجھتے ہیں مگر یہ دونوں قسم اپنے وقوع میں شرعی حیثیت سے بھی ممکن سمجھی جاتی ہیں تو اس میں سختی ظہور پر یہ بحث و گفتار کی ضرورت نہیں ہے

دوسرا ان کا چوتھا مسلک تو وہ کلام ہے وہ کہتے ہیں کہ سب عام معدوم ہوجاتے تو اس کے وجود کا امکان تو قیامت کے گا، کیونکہ امکان کا یہ اس میں مضامین نہیں ہوتا اور وہ وصف خدائی ہے، پس یہ حادثہ ان کے خیال میں مادہ ساقی کا قتل ہے اور یہ معدوم ہونے والا کسی ایسے مادہ کا نتیجہ ہے جس سے وہ معدوم ہو سکے، انہی ایسے مواد پر اصول معدوم نہیں ہو سکتے، صرف اس کی صورت و احوال معدوم ہو سکتے ہیں۔ جواب اس کا وہی ہے جو پہلے مذکور ہے اس سے اس سے اس لیے وقف پیش کیا ہے کہ اس میں اس کی وہ دلیل اور قیام

دلیل دوس

اس دلیل کو جو یہ کہیں سے اختیار کیا ہے وہ وہ کہہ رہے ہیں کہ (مختلفا) اگر تو مرجع عدم کو قبول کرے تو اس کا خاتمہ مذمت میں ہوگا، مگر یہی وہی دلیل تو یہ کہ اس کے لیے ہزاروں سال درکار ہوں گے اور اس سے کہیں بھی طرح نہیں ہوں گے جب اتنی مدت دار کے بغیر اس کا خاتمہ نہیں ہو سکتا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ فاسد بھی نہیں ہو سکتا

اعتراض اس پر بھی وجہ سے ہوتا ہے (۱) اس دلیل کی شکل اس طرح قائم کی جاتی ہے کہ اگر سورج کا سد ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس سے ذہول (Decay) واقع ہو لیکن اس میں یہ ہے کہ اس پر مقدم بھی کیا ہے اور اس قیاس کا نام اس کے پاس "شرطی متصل" ہے ورنہ غیر لازم نتیجہ ہے کیونکہ مقدم غیر متعلق ہے جس کی طرف شرط آخر متضاف نہیں ہو سکتی جیسا کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ اگر کسی کا مادہ ذہول ہے تو ذہول کا نام ہے تو یہ نام اس مقدم کے لیے (کہ اگر سورج کا سد ہو تو اس کا ذہول لازم ہے) لازم نہیں ہے۔ پھر اس کے کہ اس پر شرط کا اضافہ کیا جائے اور کہا جائے کہ "گر وہ ذہول طور پر فاسد ہو تو اتنی طویل مدت میں اس کے لیے ذہول لازم ہے۔" یہ بیان کیا جائے کہ فاسد کی کوئی صورت بھی نہیں ہے سوئے ذہول کے تاکہ مقدم کے ساتھ کسی کا رد ہو، و حائے وہم یہ تو تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی شے بغیر ذہول کے فاسد نہیں ہوتی، اس ذہول بھی فساد کے اسباب میں سے ایک سبب ضرور ہے اگر کوئی چیز حالت کمال پر ہونے کے باوجود یا ایک ہر سد ہو جائے تو حجب نہیں ہوگا۔

(ب) اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ وہ بغیر ذہول کے نہیں ہو سکتا تو یہ کہا جائے کہ معلوم ہوا کہ اس کو ذہول نہیں ہو سکتا، و صد کا ہوں کی اطلاعوں پر متوجہ کرنا تو ایک قسم کی عاں پسندی ہے۔ کیونکہ اس ذریعے سے صرف اس کی متہ یہ تقریبی کا علم ہو سکتا ہے، اور سورج تو وہ ہے جس کے متعلق بتایا جاتا ہے کہ وہ زمین کی مسامتہ سے ایک سو ستر گنا زیادہ ہے یا اس کے قریب قریب، اگر اس میں سے پہلے وہاں کی کچھ مقدار کا نقصان فرض کیا جائے تو ہمارے جس کو اس کا ادراک نہیں ہو سکتا، لیکن ہے کہ وہ اس وقت حالت ذہول میں ہو، اور اس وقت تک بہت کچھ چھوڑا غیرہ اس میں سے رہا ہو چکے ہوں اور جس کو اس کا ادراک نہیں ہو رہا ہو، کیونکہ علم "مناظر" کی اطلاعات محض تقریبی ہوتی ہیں اور یہ بات ایسی ہے جیسی کہ کہی جاتی ہے کہ یا قوت و ظاہر دو مرکب ضروری ہیں، کامل فساد میں، مگر یا قوت کہ سال بھی گزر گئی رکھ دیا جائے تو اس میں نقصان ظاہر نہیں ہوگا تو شاید اگر اسے کسی کے نقصان کی بھی رصدی تاریخ کی مدت میں وہی نسبت ہے جو اسے یا قوت کے ۱۰۰ سال میں نقصان کی ہے، اور یہ چیز جس پر یہ نہیں ہوتی تو ثابت ہوا کہ یہ دلیل نہایت درجہ سے

اس قسم کی اور کثیر دلائل ہم جہاں درج کر چکے ہیں جن کو مصلحان نے مسترد کر دیا ہے

مکرم سے مثال کے طور پر ایک دلیل یہاں نقل کی ہے تاکہ اس دلائل کی وقعت کا اندازہ ہو کر اس کا حلقہ کس قسم کی حرکات سے ہے اور ہم نے یہاں انہیں ترک کیا ہے یہاں ہم نے صرف ان چار دلیلوں پر اکتفا کیا ہے جن کے شہادت کے تل میں خود لکھ کر اقتیاج ہوتی ہے۔

دوسری دلیل

عدم عام کے معنی ہونے کے حقیقہ انگیز دلیل یہ ہے کہ عالم کے جو برصورتیں ہو سکتے، کیونکہ معدوم کرے وہ حسب کوئی کچھ میں نہیں آ سکتا، اور جو چیز کہ معدوم نہیں ہو سکتی مگر معدوم ہو جائے تو ضرور ہے کہ اس کے لیے کوئی سبب ہو، اور یہ جب ماوراء قدیم سے متعلق ہوگا جو حال ہے، کیونکہ جب لوگوں نے اس کے عدم کا ارادہ نہیں کیا مگر بعد میں کیا تو گویا تغیر ہوا، یا اس حالت کی طرف سوئی گئی ہوگا کہ قدیم اور اس اور ہوا تو عام احوال میں ایک ہی صفت پر قائم ہے اور نئے معدوم (یعنی عالم) عدم سے وجودی طور پر متغیر ہو، پھر جو عدم کی طرف، اور جو کچھ ہم نے ارادہ قدیم سے حادث کے وجود میں آنے کی حمایت کے بارے میں ذکر کیا ہے وہی عام کے معدوم ہونے سے متعلق ہو۔
 پر دلالت کرتا ہے اور یہاں ایک دوسری شکل کا اسان ہوتا ہے ارادہ یہ ہے کہ نئے معدوم ارحال مرید (ارادہ کرنے والے) کا فعل ہوگی، اور جو پہلے عمل نہ تھا پھر فاعل ہو جائے گا تو اس صورت میں اگر وہی صفت متغیر نہیں ہو تو ضروری ہوگا کہ اس کا فعل موجود ہو اور اس کے کہ موجود تھا، کیونکہ ارادہ جیسا کہ تھا جیسا کہ ہے تو اس کے لئے کوئی فعل بھی ثابت نہیں ہوا، بلکہ وہاں یہ سبب کہ اسے کوئی فعل نہیں تو کوئی فعل اس سے صادر بھی نہیں ہوگا اور عدم تو کوئی چیز نہیں ہے وہ فعل کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر جب ہم نے عالم کو معدوم کر دیا، اور اس کے لیے کسی فعل کی تجدید کی جو پہلے نہ تھا تو یہ فعل کیا ہے؟ کیا وہ وجود عام ہی کا فعل ہے؟ یہ وہاں ہے کیونکہ جب وجود کا سلسلہ متقطع ہو گیا، تو یہ وجود عالم کا نہیں نہیں ہو سکتا اگر یہ عدم کا فعل ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ معدوم کوئی چیز نہیں کہ اس کے لیے فعل ہو، کیونکہ کترین درجہ فعل کا یہ ہے کہ وہ موجود ہو، اور عدم عالم تو کوئی وجودی شے نہیں کہ نہ جانے کہ وہ فاعل کے فعل سے ہوا ہے، اس کو موجد سے وجود بخشا ہے۔ اس شکل کے حل کے بارے میں شک میں بھی چار فرقی ہو گئے ہیں، اور یہ فرق حاسم حاسم طریقے پر مشکل پسند واقع ہوا ہے۔ چنانچہ

مستقل کہتے ہیں کہ جنس میں سے صادر ہوا ہے وہ وجود رکھتا ہے اور یہ ناقابل ہے۔ اس کو اپنا کرتے (مکرتی گل میں نہیں لکھیں، علم اس سے دھنڈا معدوم ہو سکتا ہے۔ اور یہ قائم مخلوق خود بھی قائم ہو سکتی ہے اس طرح کہ اس کے لیے کسی دوسرے کی ضرورت نہیں، اور یہ مسدود نہ رہی ہے کمال تک یہ قبضہ کی وجہ سے قائم رہتا (۱) ان کوئی شے مستقل وجود میں کرانے کے لیے کسی خلق میں کیا جاتا ہے۔ پھر ان کے وجود ہوتے ہی ذات کو جس کی معدوم ہے۔ ورنہ کے کیسے قائم کر سکتی ہے؟ پھر اس جیسے عالم معدوم ہو گا۔ اس نے قائم ثابت عام میں پیدا کیا ہے۔ اور اس میں خلق کرنا ہے سو یہ کمال ہے، کیونکہ اس سے اولیاء میں سے مافی ہوتا ہے تو پھر وہ چیزیں جمع ہو جاتی ہیں، مگر کمال احدی کے لیے نیوں۔ ان ضروریوں کا اجتماع یا درجہ ہوتا ہے خود وہ دونوں ضد ہیں کچھ جانیں گی اور عالم حیات ہو گا مادہ اگر خالص عام میں پیدا کیا گیا ہے۔ ورنہ کسی دوسرے نکل میں تو پھر اس کا وجود وجود عام کا معدوم ہو گا پھر اس ضد میں دوسری حراستی یہ ہے کہ خدا نے تبدیلی جو ہر عام میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کو معدوم کر کے ہر مادہ میں تبدیلی لایا و حادث کر دینے کے کسی بات پر وہ خود نہیں لیا اتم مادہ عام فنا ہو گئی کیونکہ جب وہ کسی خاص گل میں نہ ہو گا اس کی نسبت سب کی جاب آیت میں ہے ہوئی۔

دوسرا فرق یہ کہ یہ کایہ جو کہتا ہے کہ خدا نے کوئی کمال میں معدوم کرنا ہے وہ معدوم کرنا ایک شے وجودی ہے۔ جس کو خدا نے تعالیٰ ہی ذات میں پیدا کرتا ہے۔ تو عام اس سے معدوم ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک شے وجودی ان کے پاس "جو ذ" سے جس کو خدا نے تعالیٰ ہی ذات میں پیدا کرنا ہے، اور اس سے موجودات عالم طبع میں آتے ہیں، لیکن یہ اعتقاد "قائم" ہے کیونکہ اس سے قدیم کمال حلاوت۔ (۲) اور عام آتا ہے پھر یہ عقلی اصول سے بھی خارج ہے۔ کیونکہ ایجاد سے تو صرف وجود ہی کچھ میں آتا ہے جو مادہ اور قدرت کا اس کی طرف منسوب ہوتا ہے، جس سے اولاد و قدرت کے کسی دوسری چیز کا یہ ثابت کرنا اور وجود مقدار کو عالم جاتا، کچھ میں آ سکتا ہے نہ معدوم کر کے بالخصوصی قابل ہم سے۔

تیسرا فرق اشعریہ کا ہے۔ اشعریہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ عرضیہ یا انہماک سے ہیں، ان کے ہاں تو تھوڑی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس معنی کے کلام سے ان کے

یہاں کا تصور کیا جائے تو ان کے لگا کا تصور نہیں ہو سکتا۔ وہ سمجھتے جو ہر تو وہ بذاتہ باقی نہیں رہ سکتے بلکہ اپنے وجود پر بقاء قائم کے اصول سے باقی رہ سکتے ہیں، ابھی جب خدا نے صلی نے ان کے لیے یہاں کو پیدا نہیں کیا تو جو ہر عدم تھا کی وجہ سے معدوم ہو سکتے ہیں، یہ عقیدہ بھی قاسد ہے، کیونکہ یہ محسوس و حقائق کے خلاف ہے ماس سے یہ نارم آتا ہے کہ یہ صلی یا سعید کی باقی رہ سکتی بلکہ ہر حالت میں محظوظ و موجود ہے، اور عقل اس بات سے ایسا ہی انکار کرتی ہے جیسا کہ اس بات سے کہ ”جسم ہر حالت میں سنجہ و دل وجود ہوتا ہے“ حالانکہ عقل (برہانے مشابہ) تو یہی فیصلہ کر رہی ہے کہ انسان کے سر کے بال جراثیم ہوتے ہیں وہی کل بھی ہوتے ہیں محض اس کے شل نہیں ہوتے، اور بھی مشابہہ و اصول کی سیاق میں بھی کرتی ہے۔ پھر اس عقیدے میں ایک دوسری مشکل بھی ہے کہ باقی رہنے والا بقاء سے باقی رہتا ہے تو پھر لازم ہے کہ حقائق و حقائق بھی باقی کی وجہ سے باقی، ہیں، اور یہ باقی کو باقی رکھنے کی چیز ہے، جو پھر کسی دوسری بات کی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔

چوتھا فرقہ۔ اشعریں صلی کا دوسرا گروہ ہے، جو کہتا ہے کہ عرض تو یہ ہے کہ خدا جاتے ہیں، وہ ہے جو ہر تو وہ اس طرح بنا ہوتے ہیں کہ اس میں خدائے تعالیٰ نہ حرکت پیدا کرتا ہے نہ سکون، نہ خاصیت، نہ فرق، اس لیے جسم کو باقی رہتا حال ہو یا مابعد ہے بلکہ وہ معدوم ہو جاتا ہے۔

گویا اشعر یہ کہ یہ دونوں فرقے اس پر مائل ہیں کہ معدوم کرنا خود کوئی فعل نہیں ہے بلکہ فعل سے ڈک جاتا ہے معدوم کا فعل ہوتا ان کے قیاس سے باہر ہے

فلاسفہ کہتے ہیں کہ مذکورہ اصول جب باطل قرار پائیں گے تو خدائے عام کو چاروں طرف رکھنے کے سوا اور کوئی صورت باقی نہ رہے گی، انکا مذکورہ اصول، کہ ”خدا خدائے عام ثابت ہے“ یا وجود ان کے ہر لم کو حادث سمجھنے کے جیسا کہ وہ اور ارج کو بھی حادث ہونے کے باوجود ممکن العدم سمجھتے ہیں، اس کے منہ کردہ اصول کے قریب قریب ہے

حاصل یہ کہ ان کے پاس ہر قائم بلذات چیز جو کسی عمل میں نہیں ہوتی، اس کا وجود کے بعد عدم تصور نہیں ہو سکتا، چاہے وہ قدیم ہو یا حادث، اگر ان سے کہا جائے کہ جب آگ پانی کے لیے سلائی بنائے تو پانی کیسے معدوم ہو جاتا ہے؟ تو کہتے ہیں کہ نہیں، وہ بھاپ بن جاتا ہے، پھر پانی ہو جاتا ہے، وہی جو مادہ کہ وہ اس بیولہ بقید ہے وہ مادہ ہے جو پانی کی صورت کا کل ہے، یہ بیولہ ہی صورت مابعد کو اپنے سے الگ کر دیتا ہے

اور صورت ہوا یہ کہ اختیار کر لیتا ہے، اور جب بھی ہوا کو سردی ملتی ہے تو وہ کثیف ہو کر پانی میں مبتلا ہو جاتی ہے، یہ نہیں کہ مادے نے تجلّی حاصل کیا، بلکہ مادہ سب عناصر میں مشرک ہوتا ہے، اس میں اس کی یہ صورتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔

تاریخ جواب :- یہ ہے کہ تکلفین کے فنا فرقوں کا تم سے ذکر کیا ہے، جس تھا کہ ہم ان کا قصیدہ کر کر کے نکالتے کہ ان کا بطلان تمہارے احوال کی بنا پر قائم نہیں رہتا، کیونکہ تمہارے بنیادی اصول میں بہت سی چیزیں وہاں ہیں جن کے ہاں ملتی ہیں، مگر ہم بحث کو طویل دینا نہیں چاہتے، اس لیے ان میں سے صرف ایک کا ذکر کریں گے۔ ہم چاہتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ "موجود کرنا" تصور معدوم کرنا "اداء" قادر سے ہوتا ہے، جب حق بھانہ تعالیٰ نے چاہا تو اس نے جو چیزیں آگے اور جب وہ چاہا معدوم ہو گئی، اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا نے تعالیٰ پروردگار اس قادر ہے، اور وہاں سب اصول میں وہ خود متغیر نہیں ہے، بلکہ فعل کو متغیر کرتا ہے۔ رہا تمہارے قول کہ عمل کے لیے ضروری ہے کہ اس سے کوئی فعل صادر ہو تو کوئی چیز اس سے صادر ہوتی ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس سے صادر ہوسکتا ہے، چنانچہ وہ ہے جو متحد ہوتی ہے، اور وہ معدوم ہے کیونکہ فعل سے نفس خدایہ تھا، مگر ہم نے تجلّی حاصل کیا پھر وہی اس سے صادر ہوتا ہے، اگر تم کہو کہ ہم تو کوئی چیز کسی پھر وہ صادر کیسے ہوا؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ تو بظاہر کے کوئی چیز نہ ہونے کے باوجود واقع کیسے ہوتی ہے؟ کچھ لوگ تمہارے نزدیک صدور کے معنی وقوع ہی کے ہیں، صرف یہ کہ اس کی نعمت قدرت کی طرف کی جاتی ہے، جب اس کا وقوع کچھ میں ہو سکتا ہے تو اس کی بدست قدرت کی طرف کیوں کچھ میں نہیں آتی؟ اور تمہارے اور اس شخص کے درمیان یہ فرق ہے جو اعتراض و صدور پر معدوم کے اصطلاح کی بنیاد پر قائم کرنا ہے، اور کہتا ہے کہ کوئی چیز نہیں ہے، چنانچہ وہی ہو سکتا ہے اور اس کو طریقان و حجاب کا وصف کیسے دیا جاسکتا ہے؟ ہمارے نزدیک تو چنانچہ اعتراض و صدور پر معدوم کا طریقان ہو سکتا ہے، مادہ اس کا طریقان کی صفت کے ساتھ موصوف ہونا غیر منقول نہیں ہے، ہمارے یہ نام کو واقع ہونا ہے، بالفاظ کے تو وہ جس سے معنی میں کوئی فرق نہیں آتا، ہر فیست اس واقع حصول کی تدریس قادر کی طرف تو وہ بھی اسی طرح مستعمل ہے۔

اگر کہنا چاہئے کہ اس بات کا اثر اس میں نہ ہو کہ وہ یاں ملتا ہے جو کسی شے کے وجود

کے بعد اس کے عدم کو جان کر رکھا ہے، اس لیے اس سے پوچھا جاسکتا ہے کہ اگر آپ کوئی چیز عاری ہوئی؟ اس کے پاس تو کوئی شے موجود ہو کر پھر معدوم نہیں ہو سکتی، مگر افسوس کے معدوم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان پر ان کا معدوم ہونا ہے۔ خود کو بھی موجود ہے، عدم میں اس کا ظاہر ہونا نہیں، جو کوئی چیز نہیں، جس چیز کے بغیر اس کا وصف طریقان کے ساتھ کیسے ہو سکتا ہے، جیسے ہم کہیں کہ باتوں پر سفیدی ظاہر ہوتی ہے تو یہ اس ظاہر ہونے والی چیز سفیدی سے جو موجود ہے، یہ بات تو نہیں کہتے کہ یہ سفیدی ظاہر ہوا ہے۔

یہ تو اس سے ہے وہ تو ہے

(۱) سوال ہوتا ہے کہ سفیدی کا ظاہر ہونا آیا عدم سفیدی پر محض ہے یا نہیں؟ اگر ہو نہیں تو اگر باطنی طور پر یہ ہو کر کہو کہ ہاں، تو ہم پوچھتے ہیں کہ محض غیر محض ہے یا عدم ہے؟ اگر کہو کہ دی ہے تو یہ مٹاؤں، بات ہوگی کہ تک کوئی شے اپنے آپ کی محض نہیں ہوتی، مگر کہو کہ اس کے سوائے تو یہ غیر معقول ہے، نہیں! اگر کہو کہ نہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ تم نے یہ کبھی پانا کہ وہی محض ہے؟ اور اس پر اس کے محض ہونے کا غم لگائی تو اس کے معقول ہونے کا خرافہ ہے، اور اگر کہو کہ ہاں، تو محض معقول جو کہ عدم سابق سے قدیم ہے، اس کا ثبوت ہے تو وہ محال ہے، اور اگر کہو کہ حادث ہے تو اس پر یہ ہوتا ہے کہ حادث کے ساتھ موجود، معقول کیسے نہیں ہوتا؟ اور اگر کہو کہ قدیم ہے تو حادث ہے تو وہ محال ہے، کیونکہ ظاہر ہونا سفیدی سے پہلے کہا جائے کہ سفیدی معدوم ہے تو یہ غلط ہوگا اور اس کے بعد یہ کہا جائے کہ وہ معدوم ہے تو یہ درست ہوگا، کیونکہ وہ اس کا ظاہر ہوا ہے، اور یہی ظاہر ہونا ہے تو چاہئے ہوگا کہ اسے قدرت قادر کی طرف منسوب کیا جائے

(۲) فلاسفہ کے نزدیک بعض عراض ایسے ہیں جو بغیر کسی ضد کے معدوم ہو جاتے ہیں، کیونکہ جو حرکت ان کے عدم سے لیے ہوئی ہے اس کی ضد کی حرکت نہیں، اور اس کے اور سبب کے مابین جو محض ہے وہ گویا کہ غلط اور عدم کا مقابلہ ہے، ایسی وجود و عدم کا مقابلہ، وہ سبب کے معنی عدم حرکت کے ہیں، جس کی حرکت معدوم ہو جائے گی، تو سکون کا ظاہر نہیں ہوگا، جو اس کا ضد ہے اور وہ عدم محض ہے، جس کی وہ صفات جو توفیق اسکی ہیں جیسے کہ آگ کی رطوبت، جلد یہ میں خصوصیات کہ تصویروں کا چھپنا، بلکہ معلومات کی تصویروں کا نہ ہونا۔ کہ میں چھپنا، کیوں کہ اس میں کا مطلب یہ ہے کہ یہ

۱۰۔ وہاں اختراع کیا پارہ سے جیر اس کی مدد کے رد اہل کے اور وہ (بھی تصویروں) حسب
معدوم ہو رہی تو اس کے قریب۔ جس کہ ان کا جوہر اہل ہو گیا پھر کسی صنف کے تقاب
کے۔ گو ان کا زول عمارت ہے مدد دھکس سے جو طاری ہوا ہے۔ بعد امداد طاری کا اوج
بجھ میں آکر یعنی معنوں ہونا اور جس پیر کا مدد واقع ہونا سمجھ میں آسکتا ہے یا سے وہ
کوئی چیز ہونا اس کا قدرت و۔ کی طرف سبب ہونا بھی سمجھ میں آسکتا ہے۔

پس یہ طرہ ہو گیا کہ جب بھی کسی حالت کا واقع ہونا اور وہ قدرت سے
نمود کیا جاسکتا ہے تو کسی واقع کے مدد جو ہونے کی صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں
کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ (۳)

فلسفہ کے اس قول کی تلبیس کے عیاں میں کہ خدائے تعالیٰ فاعل و
صانع عالم ہے، وریع عالم کے فعل وریعیت سے ظہور میں آیا ہے
ان کا یہ عیاں محض ظاہر میں قوت رہتا ہے حقیقی نہیں۔

دہریوں کو چھوڑ کر تمام فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ کائنات کے لیے مدد
کا وجود ہے۔ واللہ تعالیٰ ہی صانع عالم ہے۔ اور اس کا مدد عمل میں ہے۔ اور کائنات کی لی
صفت و فعل سے ظہور ہے۔ مدد کے نگاہ سے اس کی ہر بات میں ہر ایک صفت و فعل
کے ہر ایک سے اس کے ہر ایک سے مدد کا مدد واقع ہونا ہی نہیں چاہئے اور اس کی جس
مدد ہے۔

۱۔ ایک مدد کا حق تفرق کامل کی مدد ہے۔

۲۔ مرتبہ کا قصور و نقص کی مدد سے ہے۔

۳۔ ایک مدد ہے جس کا مدد عمل کی ہر مدد میں مست سے تعلق رکھتی ہے

(۱) جس کا مدد کامل کی مدد سے ہے وہ یہ ہے کہ صانع عالم کا مدد

ارادہ و صاحب اختیار کل ہونا ضروری ہے، جو اپنی مقیت میں آزاد ہو مگر اس کے پاس اس کی ہستی ایسی نہیں ہے جس کا کوئی ارادہ ہی نہ ہو، بلکہ ارادہ اس کی کوئی مقیت ہی نہیں ہے، جو کچھ بھی اس سے صادر ہوتا ہے وہ لازمی اور اضطراری طور پر ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ عالم قدیم ہے، حادث جو ہے وہ محض فعل ہے۔

میرے یہ کہ خدائے تعالیٰ ان کے نزدیک ہر دھارے سے ایک ہے اور ایسے ایک سے صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے اور عالم تو مختلف چیزوں سے مرکب ہے، وہ اس سے کیسے صادر ہو سکتا ہے؟ اب میرے آگے ہی کی ان تینوں وجوہ پر روشنی ڈالیں گے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی بتلائیں گے کہ ان کے واکل میں قدرتنا کھلا ہے۔

تردید و تاوی

ہم کہتے ہیں کہ قائل عبارت اس ہستی سے ہے۔ جس سے فعل، ارادہ فعل کے ساتھ صادر ہوتا ہے، علی اسبیل الاختیار اور شے مقصود کے علم کے ساتھ صادر ہوتا ہے اور تمنا سے پاس تو عالم خدائے تعالیٰ سے ایسے صادر ہوتا ہے جیسا کہ حصول علت سے، گو یا صادر ہونا لازم و ضروری ہی اور اس کا وجہ ہونا خدائے تعالیٰ سے مقصود نہیں ہو سکتا۔ عالم کا لزوم اس کی ذات سے ایسا ہی ہے، جیسا کہ کسی شخص کے سایہ کا لزوم اس کی ذات سے، یا نور کا لزوم نور سے، اور پھر یہ کہ اس کو کسی چیز کا فعل قرار نہیں دیا جاسکتا، انکی مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی کہے کہ روشنی، چراغ کا فعل ہے اور سایہ شخص کا فعل ہے تو اس میں جوار کا مختلف پایا جائے گا، وہ یہ جو از حد وہ ہے خارج سمجھا جائے گا یا یہ کہا جائے گا کہ اس نے ان الفاظ کو بطریق استعارہ استعمال کیا ہے، جو مستعار، اور مستعار نہ کے درمیان نصف واحد کی شادکت کے وقوع پر ملکتی ہو رہا ہے اور وہ یہ کہ قائل سبب ہے علی و ملکہ، جیسے چراغ روشنی کا سبب ہے اور سورج نور کا، لیکن قائل کو قائل صاحب محض سبب کی بنا پر نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ علی وجہ حصول سبب ہے، یعنی ہر ارادہ و اختیار کی وجہ سے سبب ہے، جیسے کوئی کہے کہ وہ علی وجہ قائل ہے، اور پھر قائل نہیں ہے اور جہاد (جسم غیر مادی) قائل نہیں ہے، فعل تو جائزہ کا کام ہے، کوئی اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور کوئی اس کو چھوڑا نہیں کر سکتا، لیکن علامہ کی رائے میں پھر کا بھی ایک فعل ہے، اور وہ کل و گرانی یا میل جانب مرکز ہے۔ اسی طرح آگ کا بھی فعل ہے، اور وہ حرارت کا یہ اگنا ہے۔ ان کا یہ یقین ہے کہ ہر چیز خدا سے صادر

تو یہاں جواب یہ ہے کہ یہ سب بطریق مجاز ہے اور کمال حقیقی قود ہی ہوتا ہے جو پالا راہ ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ مثلاً ہم کوئی حادث فرض کریں جس کا حصول دو امر پر مشروط ہو، ایک ارادی دوسرا غیر ارادی، تو عقل فعل کو ارادے ہی کی طرف نسبت دے گی۔ اور لغوی طور پر بھی یہی اسی سمجھا جائے گا جیسے کہا جائے کہ ایک زبان آگ میں ڈال دیا اور وہ مر گیا تو ڈالتے والا قاتل اور گزند کہ آگ، اور یہ کہا جائے کہ گھوڑا قتل کرنے اس کو قتل کیا تو بھی بات صحیح ہوگی، اگر ہم فاعل کا اطلاق صاحب ارادہ اور بے ارادہ دونوں پر برابر سمجھا جائے اور ایک کو حقیقی طور پر اور دوسرے کو بطور مستعار (یعنی مجازی طور پر) سمجھا جائے تو کیوں لغوی اور غلطی عقلی اختیار سے عقل کو صرف صاحب ارادہ سے منسوب کیا جائے؟ حالانکہ آگ ہی قتل قتل کی قطعاً قریبی ہے بلکہ آگ میں گرنے والے شخص کا قتل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ قاتل اور آگ کو یک جگہ جمع کر دے مگر یہاں نہیں، بلکہ اس کو اور آگ کو یک جگہ جمع کرنے کا فعل پالا راہ ہوتا ہے اور آگ کی تاثیر پالا راہ ہوگی، مگر وہ بھی قاتل کہلائے، البتہ اس کا یہ قاتل کہلانا مستعار کے طور پر ہوگا، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ قاتل وہی ہوگا جس سے فعل ارادہ کے ساتھ صادر ہو، اسی طرح اگر کائنات کے فعل میں اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ اور صاحب اختیار سمجھا جائے تو وہ صرف بخاری طور پر صالح اور قاتل سمجھا جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ ہم خدا کے تعالیٰ کے قاتل ہونے سے یہ غرور دیتے ہیں کہ وہ اپنے سوائے ہر موجود کے وجود کا سبب ہے، اور عالم کا قوام اسی سے ہے اور وجود باری تعالیٰ نہ ہو تو وجود عام کا مہیا رہا بھی نہیں ہو سکتا، اگر باری تعالیٰ کا عدم فرض کیا جائے تو عام کا عدم ثابت ہوگا، جیسا کہ اگر نورج کا عدم فرض کیا جائے تو نور کا عدم بھی ثابت ہوگا، اسی طرح ہم خدا کا قاتل سمجھتے ہیں، اگر مخالف انکار کرتا ہے کہ اس حقیقی میں فعل ثابت نہیں ہوتا تو اس کو دوسرا نقطہ اختیار کرنا چاہئے

یہاں اجواب یہ ہوگا کہ ہماری غرض یہ بتانا ہے کہ اس معنی پر ہم فعل و صنعت کے لفظوں کا اطلاقی نہیں کر سکتے فعل و صنعت کے معنی وہی ہیں جو حقیقی طور پر ہر لہو سے صادر ہونے کے ہوتے ہیں، مادہ تم حقیقت میں فعل کے معنی کی نشانی کر چکے ہو، اور عقل اسلامی کے مظاہرے میں محض لفظ کا اظہار کر رہے ہو، کسی مذہب کو بے معنی الفاظ کے استعمال پر سراہا نہیں جا سکتا، اس کی صراحت کر دو کہ خدا کے تعالیٰ کا کوئی فعل نہیں ہوتا، تاکہ وہیں

اسلام سے ٹھکانے سے منقذات کا پردہ چاک ہو جائے۔ علیحدگی سے کام نہ لیں۔ کہتے ہیں کہ خدا نے تعالیٰ صالح عالم ہے اور اس کی صنعت سے، تمہارے پاس تو صرف اللہ کا ذخیرہ ہے حقیقت کی نفی ہے، اور اس مسئلہ (یعنی اس مسئلہ) سے مقصود تمہاری اس علیحدگی پر رد و ردی ہے

دوسری وجہ

فلا تفسد فی الارض کی بنیاد پر "عام اللہ تعالیٰ فاعل" سے نہیں ہو سکتا، کیونکہ فعل کی شرط اس کے ہیں بعد وہم سے فعل عبارت ہے "اعداث کائنات" سے اور کائنات قرآن کے پاس قدیم ہے، حادث نہیں، اور فعل کے معنی ہیں بذریعہ حادثات سے کہ عدم سے وجود میں آئے، اور اس کا قدیم میں تھا نہیں ہو سکتا، کیونکہ موجود کی ایجاد ممکن نہیں، اس وقت شرط فعل یہ ہوگی کہ عالم حادث ہو، مگر عام وہاں کے پاس قدیم ہے۔ پھر یہ کہے خدا کا فعل ہوگا؟

مگر کیا جائے۔ حادث کے معنی ہیں "موجود بعد عدم" تو ہم بحث کرتے ہیں کہ فاعل نے جب حادث کیا تو بعد میں آنے والا (اسی عام) اس سے ضرور متعلق تھا اگر متعلق تھا تو، جو بعد کی حیثیت سے تھا یا عدم بعد کی حیثیت سے؟ یا دونوں حیثیتوں سے؟ اور یہ کہنا تو باطل ہے کہ اس سے متعلق چیز عدم سابق ہے، کیونکہ فاعل کا اثر عدم پر نہیں ہو سکتا، اور عدم اس حیثیت سے کہ وہ عدم ہے کسی فاعل کا محتاج بھی نہیں ہو سکتا تو اس کی کہا جائے گا کہ وہ کثرت موجود اس سے متعلق ہوتا ہے۔ اور اس سے صادر ہونے والی چیز وجود مجرد ہے، اور اس کی ذات وہ ہے جس کی طرف سوائے وجود کے کسی چیز کی سبب نہیں دی جا سکتی، اور وجود کو دائمی فرض کیا جائے تو سبب کو بھی دائمی فرض کرنا ہوگا، اور اگر یہ نسبت رائی گئی جائے تو منسوب ایہ تو یہ فاعل ہونے یا عدم کی تاثیر رکھنے والا ہوگا، کیونکہ وہ لایزال فاعل کے درجے عدم سے متعلق نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہا کہ اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے اس سے متعلق ہے، اور حادث ہونے کے معنی تو یہ ہیں کہ وہ عدم کے بعد وجود میں آیا ہے، حالانکہ عدم اس سے متعلق نہیں ہوگا۔ مگر عدم کی بوقت وجود پر مسمیٰ جانی جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس سے متعلق خصوص وجود ہے نہ کہ مجرد وجود، اور وہ

وہ مسموق یا عدم ہے تو یہ کہہ جائے گا کہ اس کا مسموق بالعدم ہونا قائل کے فعل کی وجہ سے نہیں ہے یہ وہ تو وہ ہوگا جس کا صدور قائل سے اسی وقت تصور ہوگا جبکہ عدم کو اس پر سابق نہ اچانے اور عدم کی نسبت قائل کے فعل کی پہچ نہیں ہے البتہ اس کا مسموق یا عدم ہونا قائل کا فعل ہو سکتا ہے۔ اس سے عقل رکھتا ہے، پس اس کی شرہ اس کے فعل ہوئے پر ایسی شرط ہے جو قائل کو اس میں غیر موثر نہ رہتی ہے۔

۲۔ ہاتھ دینے قول کہ موجود کی بجا ممکن نہیں ہوا اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ عدم کے وجود و عدم کو دو پار نہیں ہو سکتا جو صحیح ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ اپنے موجود ہونے کی حالت میں موجود کی وجہ سے موجود نہیں ہوتا تو یہ ہم نہ ظاہر نہ چھپے ہیں کہ وہ اپنے موجود ہونے کی حالت میں موجود ہو سکتا ہے نہ کہ معدوم ہونے کی حالت میں، تو جسے بھی اسی وقت موجود ہوگی جب کہ قائل اس کا موجود ہو، اور بحال عدم قائل اس کا موجود تو نہیں ہو سکتا، اس کے وجود کی صورت ہی میں ہو سکتا ہے، اور اچانے کا قریب قریب مطلب ہی یہ ہے کہ قائل اس کو موجود نہ رہا ہے اور مفعول موجود ہو رہا ہے کیونکہ وہ عبارت ہے موجب موجود کی موجودی طرف، اور یہ سب چیزیں وجود کے ساتھ ہی ہوں گی نہ کہ اس سے پہلے بلکہ ایسا موجود ہی کے ساتھ ہوگی، اگر اچانے سے مراد وہ نسبت ہے جس سے قائل مسجد مضمون ہے اور مفعول موجود اس لیے ہمارا یہ فیصلہ ہے کہ عام خدا نے قوی کا سری اور امدادی فعل ہے، اور کوئی حالت ایسی نہیں جس کا خدا نے قبلی قائل نہ ہو، کیونکہ وجود قائل سے ربط رکھتا ہے، مگر یہ ربط ایسا ہے تو وجود بھی پیش رہے گا، اگر متقطع ہو جائے تو وجود بھی متقطع ہو جائے گا، ایسا نہیں جیسا کہ قرآن مجید ہو کہ اگر باری تعالیٰ کا عدم فرض کیا جائے تو عام باری رہتا ہے، کیونکہ تم گناہ کرتے ہو کہ وہ ایک باری کی طرح ہے، بنائے ہی رست کے ساتھ، اور وہ باری کو معدوم سمجھنا اور نہا کو باری سمجھنا ہے، باری کی جتا باری کی وجہ سے نہیں ہے کہ اس کی ترکیب میں پیرت مسکو (دکھانے والی خطی) کی وجہ سے ہے اور اگر اس میں قوت نہ ہو، جیسے پانی و نہ، تو شکل حادث کی جتا کا تصور یا وجود اس کے لیے قائل کے نہیں ہو سکتا۔

۳۔ جواب یہ ہے کہ فعل جو قائل سے متعلق ہوتا ہے وہ حیثیت اس کے حادث کے ہوتا ہے نہ کہ حیثیت اس کے عدم سابق کے، وہ نہ صرف موجود ہونے کی حیثیت کے، و قائل سے اس کی پہچان و سری حالت وجود میں متعلق نہیں ہونا، جس جب کہ وہ ایک موجود

تھا، بلکہ اس کی اپنی حالت حدوث میں اس سے متصل ہوتا ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ نام ہے حادث و خروج کا عدم سے وجود کی طرف، مگر اس سے معنی حدوث کی نفی کر دی جائے تو اس کا فعل اس کے معنی میں ہوگا اور اس کے ساتھ اس کا فعل ہوگا۔

کا فعل معقول ہو سکتا ہے مگر اسے قول کی بنا پر اس کا حادث ہونا اس کے مسبوق بعدم ہونے کے معنی پر محسوس کیا جائے گا۔ جو اس کا مسبوق بعدم ہونا قائل کا فعل یا صانع کی صحت میں ہو سکتا ہے اس لیے وہ اپنے وجود کی نگہ میں سے لیے قائل کی شرط کا تابع ہے۔ جس میں اس کا مسبوق بعدم ہونا اور جو کہ مسبوق بعدم ہونا ہو سکتا ہے اور وہ اس کے فعل ہونے کی حلاکت نہیں رکھتا۔ اور وہ چیز جو اپنے فعل ہونے پر بحیثیت فعل شرط نہیں ضروری ہے کہ قائل ہی کا فعل ہو، اور قائل کی ذات اس کا ملکہ اور اس کا ارادہ اور اس کی قدرت اس کے فعل ہونے کے لیے شرط نہیں اور یہ قائل کے اثر سے ہیں ہے، و نہ فعل بغیر موجود کے کچھ ہی آ سکتا ہے، لہذا قائل کا وجود اس کے ہم اس کے ہونے اور اس کی قدرت کی طرح فعل ہونے کے لیے بطور شرط ہوگا جو ادیان قائل کی نسبت کا نتیجہ ہو گا۔

مگر کہا جائے کہ تم نے فعل کے قائل کے ساتھ ہونے اور اس سے غیر متاثر ہونے کے جو کچھ اعتراف کر لیا، اب یہ لازم آتا ہے کہ اگر فعل حادث ہوگا تو جو عمل بھی حادث ہوگا، اور اگر وہ قدیم ہوگا تو قائل بھی قدیم ہوگا، اگر غرض قائل کے فعل کو تاخیر ماننے کے ساتھ شرط کیا ہے تو یہ محال ہے۔ کیونکہ مثلاً کوئی پانی میں ہاتھ ڈالتا ہے تو اسے پانی کا پانا بھی ضروری ہے، پانی تو پہلے ہے گا نہ بہت بعد، کیونکہ اگر اس کے بہت دیر بعد پہلے ہاتھ کا کسی مقام پر ہونا سمجھ میں نہ آئے گا، و اگر پیسے ہے تو کوئی اس پہلے کا تسلی ہاتھ سے نہیں ہے، اس کا اس کے ساتھ ہی ہونا اس کا مطلوب ہے، اور قائل ہی کی وجہ سے ہے مگر یہ فرض رہا کہ ہاتھ قدیم سے پانی میں مل رہا ہے تو کوئی پانی کا پانا بھی اس کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہے، جو اپنی عقلی کے وہ اس کا مطلوب و معقول ہے اس کی روایت کا معروضہ محال نہیں ہو سکتا، عالم کی ایسا ہی صورت خدا نے ترقی کے ساتھ ہے۔

تو طاراً جواب یہ ہے کہ یہ فعل کا قائل کے ساتھ ہونا محال نہیں سمجھتے، ہم فعل کو حادث سمجھتے ہیں جیسا کہ پانی کا نہ عدم سے حادث ہونا ہے تو جو نہ ہوگا۔ فعل ہو، چاہے

ذاتِ کامل سے متاثر ہو کر فریبِ ذہن سے ہم محال جس بات کو سمجھتے ہیں وہ کمالِ قدیم ہونا ہے کیونکہ جو چیز عدم سے حادث ہوگی وہ اس کا ماحصل رکھائے گا اور اس بات کو حقیقی رہ گئی معلول اور علت کی ساتھ اپنی خود خوفاً حادث ہونا بھی ہو سکتا ہے اور وہ اس کا قدیم ہونا بھی، مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ علم قدیم سے قدیم نیکو خلق کی حیثیت اس کے عالمِ ہونے کے لحاظ سے اس میں کوئی ساقی علتِ اولیٰ کا نہیں ہے، اعتراض میں ہے کہ جس میں بدلہ جاتا ہے، کیونکہ معلولِ علت کو بعض علت نہیں تھا جو ملکہ مگر یہ ذرا ہاں جو چیز اصل بناتی ہے اس کی شے یہ ہے کہ عدم سے حادث ہو کر اس پر رکھتے ہیں کہ وہ عدم دائم ہو کر اس کے شرکاء میں ہو کر اپنے لئے جو ایک قسم کا مستعار ہوگا اور تھا، اور قول کیا کہ ہم اپنی حرکت کو انگلیوں کے ساتھ قدیم دائم فرم کر ہیں تو پانی کی حرکت فعل کی قریب سے خارج نہیں ہو سکتی، قیاساً کہ اس کا دھوکا ہے کیونکہ انگلیوں کا تو کوئی ذاتی فعل نہیں ہے، البتہ قائل جو ہے کہ انگلیوں والا ہے، جو صاحبِ اود ہے اگر ہم اس کو قدیم فرض کریں تو انگلیوں کی حرکت تو اس کا فعل ہوگی، اس حیثیت سے کہ ہر حرکت جو عدم سے حادث ہو اس اعتبار سے فعل ہوگا، علی پانی کی حرکت تو ہم نہیں کہتے کہ وہ اسی فعل کا فعل ہے جس سے اپنے ساتھ پانی میں ہاں، بلکہ وہ اندر سکھانے کا فعل ہے، اور کسی صورت پر بھی ہوگا، اس میں حیثیت سے کہ وہ حادث ہے، البتہ اس کے کہ وہ دائم حادث ہے، جو وہ بھی فعل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے۔

اگر لیا جائے کہ جب تم سے قائل کی طرف فعل کے بہت کا اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ساتھ موجود رہتا ہے، اعتراض کر لیا، اور مان لیا کہ یہ وہی علی مست ہے جیسی کہ معلول کی علت کے ساتھ ہوئی ہے، اور تم علت کی بہت میں تصور و م کو بھی تسلیم کر چکے ہو، تو تم کہتے ہیں کہ ذاتی مرادِ علم کے فعل ہوئے سے ہے۔ اس کا معلول، اگر اس سے ہونا حد سے حد کا، مگر تم میں کا فعل نام نہیں رکھتے ہو، پھر کوئی دوسرا نام رکھو۔

ہاں جواب یہ ہے کہ اس فعل سے طاراً مان لیا گیا ثابت کرنا ہے کہ اگر لوگ اس سے محسوس سے تحقیق کام چلاتے ہو اور تحقیق میں تمہارے پاس خدا نے تعالیٰ قائل حقیقی میں ہے، اور نہ عالم کے فعل حقیقی ہے، اور اس اہم کا اعلان جاری صورت پر کرتے ہو، کہ حقیقی طور پر ماوریہ صاف ظاہر ہو چکا ہے۔

تیسری وجہ

اس دور میں یہ ہے کہ فلاسفہ کے اصول کی بنا پر عالم خدا نے تعالیٰ کا فعل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ فعل و قائل کے درمیان ایک شرط مشترک نکالتے ہیں۔ یہ ہے کہ ”ایک سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے“ اور مبداء اولیٰ اور ہر صورت سے ایک ہے۔ اور کتاب مختلف چیزوں سے مرکب ہے، تو اس اصول نے اعتبار سے تصور نہیں کیا جا سکتا کہ یہ لہان کے نزدیک خدا تعالیٰ کا فعل ہے۔

اگر کہہ جائے کہ عالم سارے کا سارا خدا تعالیٰ سے بغیر و مطلقہ نہیں پایا ہے، بلکہ اس سے جو صادر ہوا ہے وہ وجود واحد ہی ہے جو ان مخلوقات بھی ہے اور جیسے ”مفعل مجرد“ بھی کہا جاتا ہے، اور جو جو برتر رہے، اور قائم بالذات ہے، میر تقی میر ہے، اپنی بات کا علم رکھتا ہے اور اپنے مبداء کو چھپاتا ہے، شریعت کی رہاں میں اسے فرشتہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، پھر اس سے تیسری چیز صادر ہوتی ہے تیسری سے چوتھی، اس طرح توسط موجودات پیدا ہو جاتی ہے۔

فصل کے اس اختلاف و کثرت کی چند صورتیں ہوں گی

(۱) یا تو یہ تو اسے لفظ کے اعتبار کی وجہ سے ہوگا جیسے کہ دورے انعام جو قوت شہوانی کے تابع ہوتے ہیں تو اسے نفسانی سے مختلف ہوتے ہیں
(۲) یا یہ اختلاف مواد کی وجہ سے ہوگا، جیسے کہ محبوب، از حد سے ہوئے پکڑے کو سفید کر دیتی ہے، مگر فسان کے چہرے کو سیاہ کر دیتی ہے، اور بعض جوار کو لگا دیتی ہے اور بعض کو تھاکر سخت کر دیتی ہے۔

(۳) یا یہ اختلاف آلات کی وجہ سے ہوگا، جیسے کہ کوئی بدھنی لکڑی کو آگ سے سے جھرتا ہے، سو سے سے چھیلتا ہے، اور بر سے نورانی بناتا ہے۔

(۴) یا یہ اختلاف کثرت و وسعت کی وجہ سے ہوگا، اس طرح کہ وہ تو کام ایک ہی کرے مگر اس فعل سے دوسرا فعل ظہور میں آئے، اس طرح افعال کی کثرت ہوتی جائے۔ اور ان تمام اقسام کام کا صرف مبداء اولیٰ میں ہونا محال ہے کیونکہ اس کی دولت میں اختلاف نہیں ہے۔ نہ وہی سے وہ کثرت ہے، جیسے کہ توحید کے دلائل میں آگے بیان ہوگا، اور نہ وہاں مواد کا اختلاف ہے (اور یہ کام مبداء اولیٰ میں ہے جس کو مثل ما یلونی

فرض کیا جائے (اور وہ وہاں اختلاف آفات سے کیونکہ خدا تعالیٰ کے ساتھ اس کا ہم
رحمہ کوئی وجود نہیں ہے) (اور یہ کہ ہم خدا کو اولیٰ میں ہے) لہذا اس کے سوائے جو کچھ
عالم میں اللہ تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے بالمرتب قرطبی سے صادر ہوتا ہے جیسا کہ پہلے
تکایا جا چکا ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ: اس سے یہ لازم آتا ہے کہ عام میں ایک چیز کی
مفردات سے مرکب نہیں ہوتی، بلکہ تمام موجودات اکائیاں یا مفردات ہی ہوتے
ہیں مگر ہر اکائی (دوسری) اپنی فوق اکائی کے لیے مطلق ہے اور اس کے ماتحت اکائی کی
علت ہے، یہاں تک کہ سلسلہ اس مطلق تک آگہبرتا ہے جس کا پھر کوئی مطلق نہیں جیسا
کہ اس کے برعکس صورت میں سلسلہ مختلف چلے گا اور آخری طبقہ بے علت ہوگی، لہذا تاکہ
ایسا نہیں ہے، جسم ان کے پاس مرکب ہوتا ہے اور چاروں سے صورتیں اور جو لے لے، ان
دونوں کے امتزاج سے ایک چیز بنتی ہے، لہذا اسان مرکب ہے جسم اور روح سے مگر ایک
وجود دوسرے سے وابستہ نہیں ہے۔ بلکہ دونوں کا جو ایک دوسری ہی علت سے وابستہ
ہوتا ہے، اور آسمان بھی ان کے نزدیک ایسا ہی ہے، وہ ایک ذی روح جسم (جسم) ہے جس
کی روح نہ تو جسم سے حادث ہوئی ہے نہ وہ جسم روح سے، بلکہ دونوں ہی ایک دوسری ہی
طبقہ سے صادر ہوتے ہیں مگر یہ حرکات کیسے وجود میں آئے؟ آیا ایک ہی طبقہ سے؟
پھر سوال ترکیب علت کی طرف پلٹتا ہے، یہاں تک کہ (برائے ضرورت حال) مرکب
اور بیحد تک جا پہنچا ہے۔ کیونکہ مبداء اول قریب ہے، اور مبداء آخر میں ترکیب ہے، اس
سے تو یہ تصور ہوتا ہے کہ مرکب اور بیحد کا امتزاج ہوا ہے جب یہ ثابت ہوتا ہے تو پھر ان کا یہ
قول باطل ہو جاتا ہے کہ "ایک سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے"

اگر کہا جائے کہ: جب ہمارا مذہب کچھ لپکا جائے تو کچھ اٹھال رہی ہو جائے
ہیں۔ کیونکہ موجودات کی تقسیم نفسوں میں ہوتی ہے وہاں جو کسی محل میں مستقر ہو جاتے
ہیں جیسے اعراض و صفات اور وہ جن کے لیے محل ضروری نہیں۔ "قرآن کریم کی ہر دو قسمیں
ہیں۔ وہ جو اپنے لیے محل ہوتے ہیں جیسے اجسام وہ جن کے لیے کوئی محل نہیں وہ
موجودات جو ہر کار باقعات کہلاتے ہیں، ان کی تقسیم بھی دو میں ہوتی ہے۔ وہ
جو اجسام پر مرکب ہیں ان کو اجسام اراح کہتے ہیں۔ وہ جو اجسام پر مرکب نہیں کر سکتے بلکہ
ارواح پر کرتے ہیں انہیں ہم نفوس مرقوہ کہتے ہیں۔

وہ موجودات جو کسی گل ہی میں مستقر ہو سکتے ہیں، جیسے اعراس، بودہ، سادہ
جرا، ان کے لیے حادثات بھی ہیں، جو ایک مبداء کی طرف منتقلی ہوتی ہیں، جو ایک
مسودت سے حادث ہے، اور ایک صورت سے دائم، وہ ہے ”حرکت“ اور یہ نمودیں میں
کوئی بحث نہیں ہے، البتہ بحث جس چیز میں ہے وہ ہیں اصول قائلہ بالذات جن کے لیے
کوئی گل نہیں۔ اور وہ تین ہیں: ۱۔ اجسام، سب میں اولیٰ ہیں۔ ۲۔ عقل، ۳۔ مجردہ، یہ وہ ہیں
جن سے اجسام کا تعلق نہیں ہوتا، بحیثیت نفس۔ بحیثیت انبیاء، یہ سب میں اولیٰ ہیں۔ ۴۔
ارواح، ان کا درجہ نفی مروجہ ہے، انکی سے اجسام کو ایک نوع کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ ہے بشر
اور عقل کا تعلق، شرف کے لحاظ سے یہ قسم متوسط ہے۔ کیونکہ یہ عقول سے متاثر ہوتی ہیں
اور اجسام پر اثر کرتی ہیں۔

اجسام کی تعداد دس^۱ ہے، نو آسمانی، دس ارضی، وہ بقادہ کہلاتا ہے
جو معرقلہ قمر کا حاشیہ ہوتا ہے۔ اور یہ نو آسمان جالہ کہلاتے ہیں ان کو جسم اور روح ہوتی
ہے، وجودی حیثیت سے ان کی حسب ذیل ترتیب ہے۔

مبداء اول سے اپنے وجود میں عقل اول نے قطعات پانچ ماوردہ موجود قائم
بالذات ہے، ۱۔ قمر جسم ہے اور جسم میں عقل اولیٰ ہے، اپنی ذات کو جانتی ہے، اپنے
مبداء کو بھی جانتی ہے، اس کا نام ہم عقل نقویں رکھتے ہیں، (اور نام رکھ لینے میں کوئی مضائقہ
نہیں ہے) چاہے اسے خورشید کہہ لو، یا عقل کہہ لو، یا جو ہر کوئی دیکھ کر اس کے وجود سے پھر تین
چیز میں لازمی طور پر چھوٹی ہیں، ۱۔ عقل، ۲۔ روح، ۳۔ قلب، (یعنی نواں آسمان) اور جسم
فلک اقصیٰ۔ پھر عقل ثانی سے عقل ثالث، اور روح فلک کو اکب اور جسم فلک کو کب
پہنچتے ہیں، پھر عقل ثالث سے عقل رابع، اور روح فلک زحل، اور جسم فلک زحل
پھر عقل رابع سے عقل خامس، اور روح فلک مشتری اور جسم فلک مشتری، اسی طرح
چلتے چلتے آخری عقل سے، معمولی عقل، اور روح فلک قمر اور جسم فلک قمر پہنچتے
ہیں۔ آخری عقل کا نام ہے ”عقل خال“ اسی سے فلک قمر کا حاشیہ پھوٹتا ہے، یہ حاشیہ ایک
ماڈہ ہوتا ہے، جو عقل نقول اور طبائع فلک سے کون و لمناوتوں کو رکھتا ہے۔

اور ہاتھ سے حرکات کو اکب کی سبب مختلف قسم کے امتزاج حاصل کرتے رہتے
ہیں اسی سے صدنیات و دہانات و حیوانات کا منہرہ ہوتا ہے۔

یہ کوئی ضروری نہیں کہ عقل سے عقل لامتناہی طور پر چھوٹی چلی جائے، کیونکہ یہ

عقول مختلف اور عین میں جو چیز کا ایک کے لیے ثابت ہو دوسرے کے لیے ثابت نہیں۔
 اس سے یہ ثابت ہوتی ہے کہ مبدأ اول کے بعد عقول میں ۲۰ ہیں، اور ہر ایک
 نو۔ اور ان عقلوں میں شریعت کا مجموعہ (مبدأ اول کے بعد) ۱۰ ہیں^{۱۹} ہوتا ہے۔ اور اس سے
 جو حاصل ہوتا ہے وہ یہ عقول وہ جس سے ہر عقل کے حسب تمیز چیزیں ہوتی ہیں
 ہوتی ہیں، اور ہر ایک جرم فلک اور ضروری سے کہ اس کے بعد ممکن ہوا کہ تھوٹ ہو اور
 معلول اول میں تو کثرت کا تصور نہیں رہتا ہوا ہے ایک صورت کے وہ ہے کہ وہ اپنے
 مبدأ کو جانتا ہے اور اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، اور باقیہ اپنی ذات کے ممکن الوجود
 ہے کیونکہ اس کے وجود کا وجہ اس کے غیر کے ساتھ ہے۔ کہ اس کی اپنی ذات کے
 ساتھ اور۔ جن عقول عقلی ہوتے ہیں، معلولات میں سے اشرف جو ہیں ان وہ ان
 معانی میں سے اشرف ہی کی جانب موصوب ہوتا چاہئے، نہ لیے جس سے عقل کا
 صدور ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اپنے مبدأ کو پہچانتی ہے اور اس سے روح فلک
 صدور ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات کو پہچانتی ہے اور اس سے جرم فلک
 صدور ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے۔

مسائل اور عقلی امور یہ ہواں پیدا ہوتا ہے کہ معلول اول میں ہر جرم تخلیق کیسے پیدا
 ہوتی ہوا کہ اس کا مبدأ تو ایک ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مبدأ اول سے ایک کے ساتھ صدور
 ممکن ہو بھی وہ ذات عقلی جو اپنے آپ کو پہچانتی ہے اور مبدأ اول کے لیے ہے
 ضرورت اس سے کہ جس جہت میں ممکن ہے، کیونکہ عقلیہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے،
 اور اس کے لیے مبدأ اول سے امکان نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو اپنی راہ کے لیے ہے۔ اور ہم
 ایک سے ایک ہی کا صدور بعد ارقی میں نہیں سمجھتے، وہ ذات معلولی کے لیے (ممكن جہت
 میں) نہیں بلکہ خود ہی کی جہت سے، اور ضروریہ لازم ہوتے ہیں۔ چاہے اضافی
 ہوں یا غیر اضافی، اور اس کے جب سے کثرت پیدا ہوتی ہے اور اس سے کثرت کے
 وجود میں آنے کے لیے مبدأ بنتا ہے، اور یہ اسی صورت پر ممکن ہے کہ سب کا مبدأ کے
 ساتھ اتفاق ہو جائے۔ کیونکہ اتفاق ضروری بھی ہے اور اس کے بغیر گریز نہیں۔ اور وہی ہے
 جس پر حکم لایا جا رہا ہے یہ ہے فلسفیوں کے مذہب کا خلاصہ۔

یہ ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ جو کچھ بھی کہے ہو کر کہ یہ ممکن سمجھنا ہے، یہ غلط فہمی ہے
 غلط فہمی ہے کہ یہ علت فوق ظلمات ہیں۔ اگر کوئی اس قسم کا خوب چلا کرے تو ایسے خراب

کو اس کے سوا مزاج سے منسوب یہ مانے گا۔ جس قسم کے ملکوں کا ہندو کو سائنس کا بوجہ پایا جائے تعجب نہ سمجھئے۔

نہ پرامتر افعیٰ تو بے شمار طریقوں سے ہوسکتا ہے۔ مگر ہم چندی وجوہ و ذیل میں درج کرتے ہیں۔

پہلا امتر افعیٰ یہ ہے کہ تم جو عقلی کرتے ہو کہ معانی کلمات میں سے کون ایسا معقول اصل میں ممکن موجود ہے تو سوال ہوتا ہے کہ اس کا ممکن ہو جو ہونا، من وجود ہے غیر وجود اگر کہو کہ ممکن وجود ہے تو اس سے کثرت نہیں پیدا ہو سکتی، نہ یہ غیر وجود تو تم کہوں نہیں کہتے کہ حیدر آباد میں کثرت ہے، کیونکہ وہ موجود ہے، اور اس کے باوجود واجب وجود بھی ہے، لہذا اگر واجب وجود غیر نفس وجود ہے، اور ای لئے اس کثرت کی وجہ سے غلطیات کا صدور اس سے چاہا ہے، مگر چونکہ واجب وجود کے معنی حوائج موجوداتے ہوتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ امکان وجود کے معنی حوائج وجود کے ہوتے ہیں، پھر اگر تم کہو کہ اس کا موجود ہونا حاکم ہے، بالبتہ اس کا ممکن ہونا اس کا غیر ہے چاہے ممکن ہو سکتا ہے، اسے کہتے ہیں کہ ایسا واجب وجود کا حامل ہے، مگر اس نے وجود پایا چاہا، نفس ہے، مگر اس کے واجب کا پھینکا جانا ممکن نہیں، اور اس کے کہ دوسری شکل قائم کی جائے (مانے) اس وقت وہ اس کا غیر ہوگا، اور باوجود اس کے جو واجب اور ممکن میں منقسم ہوتا ہے، مگر کسی ایک قسم کا اصل راہ ملی العباد ہوگا، دوسری قسم کا اصل بھی یہی ہوگا کوئی فرق نہیں۔

اگر کہنا چاہے کہ امکان وجود تو اس کے لئے جس کی ذات ہے۔ ہوتا ہے، لہذا اس کا جو اس کے غیر سے ہوتا ہے تو جو چیز کہ اس کے لئے اس کی ذات سے جدا ہو جو اس نے غیر سے جو دونوں ایک کیسے ہوں گے؟

تہم پوچھتے ہیں کہ پھر واجب وجود نہیں وجود ہے، ہوتا ہے، ممکن ہے کہ واجب وجود کائنات سے من وجود کائنات کیا ہے، مطلقاً حقیقی وجود کے لئے وقت، احد میں کسی شے کی فہم اور اس کا ثابت دونوں ممکن نہیں، کیونکہ یہ کہ ممکن نہیں سے کہ وہ موجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے، یا واجب وجود سے بھی اور نہیں بھی سے، البتہ یہ کہ ممکن ہے کہ وہ موجود سے مگر واجب موجود نہیں ہے، جیسا کہ یہ کہ نہیں بھی ممکن ہے، مگر وہ موجود ہے، مگر ممکن وجود نہیں ہے۔ اس طرح سے بہت وحدت پہچانی جاسکتی ہے، پہلے طریق سے نہیں

پیدا کی جاسکتی، اگر جیسا کہ فیہا دعا دہنی ہے یہ صحیح ہے کہ امکان وجود وجود ممکن کے سوا کوئی شے ہے۔ مطلق اول کو جو اپنے مباد کا علم ہوتا ہے کیا وہ اس کے اپنے وجود کا علم سے اور اس کے اپنے علم کا علم ہے، اس باتوں کا غیر؟ اگر کہہ دو کہ میں ہے تو اس کی ذات میں کثرت نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے کہ اس کی ذات ہی کی تعبیر کثرت سے کی جائے مگر اس کا غیر کہہ تو یہ کثرت مباد اول میں موجود ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات کو ماننا ہے، اور اپنے غیر کو بھی ماننا دہنی کرتے ہو کہ اس کا اپنی ذات کو پہچانا ہی اس کی ذات ہے، اور جو چیز کہ یہ نہیں جانتی کہ وہ اپنے غیر کے لیے مباد ہے تو وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جانتی، کیونکہ عقل مقول کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، لہذا وہ اپنی ذات ہی کی طرف منسوب ہوگی تو ہم کہتے ہیں کہ مطلق کا اپنی ذات کو جانتا ہی اس کی ذات ہے کیونکہ وہ اپنے جوہر میں عقل ہے، اس لیے اپنی ذات کو جانتی ہے، اور عقل، مطلق اور مقول، یہاں سب ایک ہیں، تو جب اس کا اپنی ذات کو جانتا ہی میں ذات ہے تو اپنی ذات کو بحیثیت مقول غلط کے جانتا پائے، کیونکہ عقل و مقول دونوں ایک ہیں، لہذا ان کی تحصیل ذات میں ہو سکتی ہے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ یا تو کثرت کا وجود نہ ہو، اور اگر ہو تو یہ مباد اول میں ہی پائی جائے گی، اور اس سے تعلقات صادر ہوں گے، اگر وہ حقیقت کے دہنی کو ترک کرنا چاہئے۔ اگر کہا جائے کہ مباد اول اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، اور اس کا اپنی ذات کو جانتا ہی میں ذات ہے تو عقل، مطلق، اور مقول، یہ ایک ہو گئے، اور مباد اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا۔

تو اس کا جواب دہنیوں سے دیا جائے گا

ایک یہ کہ یہ وہ مذہب ہے جس کے نئی برفاد ہوئے کی ایک علامت یہ ہے کہ ابن سینا جیسا حکیم اور دوسرے شخصیں نے اس کو بالکل ترک کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ مباد اول اپنی ذات کو جانتا ہے، اور اس فیضان کا مباد ہے جس کا ان کا غیر دوسروں پر ہوتا ہے تو تمام موجودات کو بھی مقول اس کی پوری الراج کے، عقل کل کے ساتھ منہ کر جڑی کے ساتھ، جانتا ہے، ابن سینا وغیرہ اس دہنی کو بھی لکھتے ہیں کہ مباد اول سے ایک ہی عقل کے سوا کچھ صادر نہیں ہوتا، پھر جو چیز کہ اس سے صادر ہوتی ہے اس کا بھی اس کو ہم نہیں ہوتا، پھر اس کا مطلق عقل ہے جس سے عقل نفس، فکر اور ہر ہم فکر کا فیضان ہوتا ہے، اور وہ اپنی ذات اور تجس مطلقوں کو جانتی ہے، اور اپنی غلط و مباد کو بھی جانتی

ہے باپ معلول مطلق سے اشرف ہر دم تا ہے، کیونکہ صفحہ سے تو سوائے ایک کے کچھ فیضان نہیں ہوتا بلکہ اس سے تین چیزوں کا فیضان ہوتا ہے، نور ہول، بقا الہی و ذات کے سوائے کچھ نہیں جاتا اور یہ اپنی ذات کو جانتی ہے۔ وہ نفس مبداء ازل کو جانتی ہے، اور نفس معلولات کو جانتی ہے۔ بلکہ کون اہل حقانی کے لیے اس نے جو کو پسند کرے گا، جو اس کو تمام موجودات سے بھی تغیر کر دیتا ہے؟ تو موجودات سے جو آپ کو بھی پاتے ہیں اور دوسرے کو بھی پاتے ہیں؟ کیونکہ جو چیز کہ پتے آپ کو بھی پاتی ہو اور دوسرے کو بھی ہو، اس سے بلند تیرہویں کی جو صرف اپنے آپ کو جان سکتی ہے دوسرے کو نہیں محض کہ اس گہرائی میں حوطہ ذاتی کی وجہ سے انھیں خبر بھی نہیں ہو رہی ہے کہ وہ کس کی شان میں عظمت و مہابت کی کی کو گوارا کر رہے ہیں، یہ کچھ نہیں اشد تعالیٰ کو بھی ایک جہ سے مدد و رحمت کی طرح ہے شعور سمجھ رہے ہیں جیسے یہ تک معلوم نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے، ہمارا اپنا مہربان سے احاطہ فرما کر رہتے ہیں کہ بے جان لاش کو تو کچھ بھی نہیں معلوم کر اشد تعالیٰ کو صرف اپنی ذات کا تو علم ہوتا ہے (مگر واقعہ کیا ہے قبول اکبر الہی ہادی و ملکہ خود میں سے کہہ رہی ہے کہ تم مسئلہ کر خدا کیا؟)

اور اس کے حاشیے سے کہہ رہا ہے کہ میں کے ہوتے یہ مایہ و کیا؟

ایسے ہی گم کر رہے ہوں کی شان میں خدا نے تعالیٰ قرآن شریف میں ملنے فرماتا ہے "فما اٰتٰہم خلق السموات و الارض ولا خلق انفسہم" یہ خدا نے تعالیٰ کے بارے میں کل کچھ پوچھیں کرتے ہیں اور حیات کے بے لگام گھوڑے (دور اتے ہیں، پھر اس اشد تعالیٰ کی بنا پر کہ اس کے امور و بیوت کی کنیز پر یہ سرور عرش انسانی فتح پا سکتی ہے یا نہیں اپنی عقلوں پر فرور ہے محض اس خوش فہمی کی بنا پر کہ اس ملاحظہ طریقے سے انبیاء عظیم اسلام کی طاعت کے فرض سے (جو حق و قدرت ہی کی طاعت کا نام ہے اور جو سعادت انسانی کی قدر دار ہے) نہ تو کو کھینچیں بل سکتی ہے اور اس لیے وہ ایسی باتیں کر رہے ہیں جس کو اگر خوب کی باتیں بھی آتا جائے تو اس کو گھٹیا جانتے۔

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ جو شخص یہ گمان دیکھتا ہے کہ ہول (یعنی مبداء ازل) اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو وہ ہر دم کثر ہے۔ تو پھر پھر کرتا ہے، کیونکہ اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ دوسرے کو بھی جانتا ہے تو یہ لازم آئے گا کہ اس کی عقل اس کی غیر ہے، جو اس کی اپنی عقل کے سوائے ہے۔ اور یہ بات معلول اور کے لیے لازمی ہے (پھر تو معلول

دل کو بھی چاہئے کہ اپنی ذات کے ساتھ کچھ نہ جانے، کیونکہ اگر اس نے سیدہ اول کو جان لیا یا اس کے ساتھ کچھ درجی بتویہ عقل اس کی ذات کے علاوہ جو چاہئے گا، وہ یہ عقل ایک علت کا قیاس ہوگا جس کی ذات کی علت کے علاوہ ہوگی حالانکہ اس کی ذات کی علت کے ساتھ کوئی اور علت نہیں جو سیدہ اول سے ملے چاہئے نہ یہ عقل اس کے علاوہ اس کی ذات کے ساتھ نہ جائے، اس طرح وہ کثرت جو اس صورت سے پیدا ہوتی ہے، عقل کا بنتی ہے۔

اگر کیا جائے کہ جب معلول اول موجود ہو گیا اور اس نے اپنی ذات کو پہچان لیا تو لازم ہوا کہ وہ اپنے سیدہ اول کو بھی پہچان لے، تو پھر جہاں دریافت کریں گے سیدہ واحد کی علت کا وجہ سے لازم ہو یا بغیر کسی علت کے ہو گیا؟ اگر کہو کہ وجہ علت، سیدہ اول کے ساتھ تو کوئی علت نہیں، اور وہ ایک سیدہ تو ہوتا نہیں ہو سکتا کہ اس سے ایک سے زیادہ صادر ہو، اور جو کچھ صادر ہو چلا ہے وہ ذات معلول ہی ہے، مگر یہ دوسری عقل اس سے کیسے صادر ہوئی؟ اور اگر بغیر علت کے لازم ہوا ہے تو جو اول کے لئے بھی موجودات کثیفہ کا علت لازم ہوتا ہے۔ کثرت تو اس سے لازم نہیں ہو سکتی اگر کثرت کی یہ توجہ یہ ضروری پانے اس وجہ سے کہ وہ جب وجود توقف کے ساتھ ہو نہیں سکتا، اور ایک پر جزائے ہے، ممکن ہے اور ممکن عدم علت ہے، یہی بات معلوم اول کے متعلق بھی کہی جائے گی۔ اگر معلول اول کا حکم بات واجب الوجود ہے تو اس سے اس کے قیاس کا بطلان لازم آئے گا کہ واجب الوجود صرف ایک ہی ہوتا ہے، اور اگر ممکن ہے تو اس کے لئے علت کا ہونا ضروری ہوا، اور جس کی علت نہ ہو اس کا وجود کبھی ممکن نہ ہو سکتا، اور ظاہر ہے کہ یہ علم معلول اول کے لئے لازم نہیں ہو سکتا، سیدہ اول کا معلوم کے لئے ضروری ہونا، معلول کا عالم علت، اس قیاس کے وجودات میں ضروری نہیں جیسا کہ علت کا عالم۔ معلول ہونا اس کے وجودات میں ضروری نہیں، بلکہ معلول کے ساتھ علم کا وجود علت کے ساتھ علم کے لازم ہونے سے زیادہ ظاہر ہے۔

ظاہر ہوا کہ سیدہ اول کے ساتھ معلول اس کے علم سے کثرت کا حصہ ہوتا حال ہے کیونکہ اس کو توجہ سے یہ کوئی مدد نہیں ہے، اور وہ ذات معلوم نے وجود کے لئے لازم نہیں ہے، یہاں تک کہ یہی وجہ ہے جس کو عقلی سمجھ نہیں سکتا۔

نیز اس معلول اول کا اپنی ذات کو جاننا خود اس کی ہی ذات سے ہے۔

اسی سوئدش کے اندر کا مہاجر سے اور دولت زادہ دئے تین سو روپے کا مقصد
ہے اور یہ کہانی نہیں ہے بلکہ حقیقت کا حقیق ہے تو یہ بھی مقادیر کے و حقائق کے سے کان
نکل سے بندہ ملک تو سب کا بھی حقار ہے۔

تیسرے یہ کہ ملک آرمی و انتظامیہ میں مشترک ہوتا ہے، یہ دونوں قیادت میں ہوتا ہے اور وہ دونوں بات اوج میں، اپنی اوج سے ہٹ نہیں سکے، عائدات ملے، اس کے دوسرے اثرات یہ تھے کہ اس کے تحت وہ حال سے بدلے ہوئے

ماہر فلک فقی کے سر سے اچھ مٹا کر ہیں جو اس صورت میں ہواں پیدا ہو۔
تہ کو تاہ شرط میں سے دو مطلق کا تعین قطب ہوئے کے ہے کیوں کہ اس میں جو چھک ان
نے اچھ مختلف ہیں، میں میں سے بعض میں ایت حرم پائے جاتے ہیں جو بعض میں نہیں ہو
اس قضا کا کہ یہ آیا ہے حاکم کو جو اس قضا کا معنی واحد و یگانہ اور کی طرف
سے سادہ نہیں و اما یہ شرط ہے کہ اس کے سوا چھکوں جو سادہ و یگانہ نہیں لیا جاتا جو
مطلق برقی سے معنی میں لیا ہے کہ وہ جو اس تحریر سے ہواں کے ساتھ نہیں جاتے جس
سے فلسفہ کا یہ ہے کہ ۔

[illegible][illegible]

یہ اہل حق سے غصہ اولیٰ بھی انتقام جتنا ہے حسبِ اہل سے
 وقرآن ہے وچاہو کھانا ہے تو کھانا ہے کاکہ کہتے ہیں صحت کے۔ روم صبی
 ہے۔ یہ وہی مطلب اولیٰ کے یہاں نہیں ہے کہ جو وہی مطلب اولیٰ کے

ہے اس کے لیے ایک ہی علت کافی ہے، اگرچہ نئی صفات وجود اور عیاج کا اختلاف نہ
کے، اختلاف کی دلیل ہے تو اسی طرح کو اکب بھی لامحالہ مختلف ہیں اور ہر ایک اپنی صورت
کے لیے ایک علت کا محتاج ہے اور ہجرتی کے لیے ایک اور علت کا، اور اپنی خاصیت
تہریدہ تفتیش یا سجدہ نفس کے لیے ایک اور علت کا اور اپنے شریعت کی تخصیص کے لیے ایک
اور علت کا، میرا یہ مختلف چار پایوں اور چاروں کی شکل میں ڈھانے کے لیے وہ ایک
اور علت کا ہے۔ پھر جب یہ کثرت تر حصول ثانی میں مقول نہیں جاسکتی ہے تو حصول
اول میں بھی نہیں جائے گی، اسی طرح علت اول سے استناد قطع ہو جائے گا

پانچواں اعتراض اہم کہتے ہیں کہ غزوہ دیر کے لیے آپ کے ہاں تھک نہ
اصول و مفروضات کو ہم تسلیم کئے جیتے ہیں تو بھی آپ کو اپنے اسی قول سے شرمندہ و
چہ جے کہ حصول اول کا ممکن الوجود ہوتا، اس سے قبل افسوس کے درم و افسوس کے
وجود کا مقتضی ہے، پھر اس سے عکس فلک کا وجود مقتضی ہے، اور اس کی شکل اول سے مثل
فلک کا وجود مقتضی ہے، تو تالیف ایسا کہنے والے کے قول میں کیا فرق ہے جو چاہے کہ اس
میں انسان کے وجود ہی کا پتہ نہیں ہے۔ حالانکہ وہ تو ایسا ممکن الوجود ہے جو اپنے آپ
کو جاننا ہے، مادر پنے بنانے والے کو بھی جانتا ہے، اور ممکن الوجود سے صرف وجود و ملک ہی
کا معنی لیا جا رہا ہے۔ اس لیے پوچھ جاسکتا ہے کہ اس کے ممکن الوجود ہونے اور فلک کے
وجود کے درمیان بتائے کیا فرق ہے؟ اور یہ وہ حضرات انسان ہیں جن کے وجود کے ساتھ
یہ دو چیزیں بھی گئی ہوئی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو جانتے ہیں اور جتنے صانع کو بھی جانتے
ہیں، حالانکہ یہ حقیقت آپ کے پاس یہ بیان کے لیے تو ثابت ہے مگر حضرت انسان کے لیے
ممکنہ چیز ہے، یہی جبکہ امکان وجود ایک ایسا تفسیر ہے جو ذات ممکن کے اختلاف کے
ساتھ مختلف ہو جاتا ہے، روایات ممکن چاہے انسان ہو یا فرشتہ ہو یا آسمان ہو، تو ہم
نہیں سمجھ سکتے کہ کوئی سادہ نوع کیسے ان ممکنی تجویز سے شعور حاصل کر سکتا ہے، چہ جائیکہ
ایک مقررہ اپنے دماغ میں ہل کی کٹاں نکالنے کے لیے آمادہ ہو (مطلب یہ کہ کس طرح ممکن
و ناممکن باتیں سنا کر سہل سنتی ہے) اگر کوئی کہے کہ جب تم نے فسیوں کاغذ بہ باطل
کو دیا تو پھر تم خود کیا کہتے ہو؟ کیا تم یہ دعویٰ کرتے ہو کہ ایک چیز سے بر حالت میں
دو چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں، تو یہ ایک قسم کا عقلی معیارہ ہو گا، یا اگر کہتے ہو کہ یہ مبادل
میں کثرت سے تو پھر تم کو حید کو چھوڑ رہے ہو، یا اگر کہتے ہو کہ عام میں کثرت نہیں ہے تو

مشاہدات کا انکار ہے، ہو یا امر کہتے، کہ یہ کثرتِ اسما سے حاصل ہونے سے تو پھر قرآن فلسفہٴ مسلمات کے احکامات پر بھیجے ہو، ہے۔

تو یہ واجب یہ ہے کہ اس کتاب میں ہم کسی قسم کی ایجابی یا قہری بحث درج نہیں کر رہے ہیں، صرف ہم فلسفہ کے دعووں کو مسترد کر رہے ہیں، دراصل کا پیلہ ذکر ہو چکا ہے تاہم یہ اتنا سمجھیں کہ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ایک سے زائد عالمی کا صد و عقل کا رد ہے یا یہ کہ عقائد قدیر مذہب کے ساتھ مبدأ کا تضاد متناقض و مفید سے اس کے یہ دونوں دھڑے باطل ہیں اور ان پر کوئی عقلی دلیل نہیں ملتی، کیونکہ ایک سے دوئی کے متعدد پرچم ہونے کی کوئی عقلی توجیہ نہیں کی جاسکتی، جیسا کہ ایک شخص کے عقل میں ہونے کے عالم ہونے کی توجیہ کی جاسکتی ہے، ہر حال یہ ضرورت یہ نظر اس کا اعتراف نہیں کیا جاسکتا، اور اس قیاس میں کوئی امر مانع ہے کہ مبدأ اس صاحبِ فکر صاحب اور صاحبِ فکر سے جو چاہے کر سکتا ہے، جو چاہے فیصلہ کر سکتا ہے، غلط یا ہم جس چیز میں پیدا کر سکتا ہے، جیسا کہ اوپر چاہے اور جس چیز پر وہ چاہے اس کا عمل ہو تا یہ ضرورت ہو سکتا ہے نہ، حضور اور جب اس کے مطلق اہلیانے بھی ثباتِ حق سے (جن کی تائید مجزات سے ملتی ہے) تو اس کا قبول کرنا ضروری ہے

حق یہ بحث کہ اصل، عقلی کے ارادے سے کیسے صادر ہوتے ہیں تو۔
صوری نامیں ہیں جس کا کوئی عملی نتیجہ نہیں ملتا (بقول علامہ اقبال)
خود اس سے کیا چھوٹوں کہ میری مانند کیا ہے
کہ میں اس فکر میں، بتا دو کہ میری اپنا کیا ہے

جو لوگ ایسی باتوں کی خواہش کر سکیں جو اس کے اصول سے ثابت کرے کی کوشش کرتے ہیں پھر انھیں میرے جیسے کہ عقلی ازل باتوں سے پھر یہ کہ وہ ممکن الوجود سے، اس سے آسان یہ ہو اور یہ جانتا ہے۔ پھر اس سے وہ یہ ہوا یہ تمام یہ قسم کی عقلی بحث ہیں (اکبر الہ) کی کرتے ہیں

فلسفی کو بحث کے اندر حد ملتی نہیں، لہذا وہ کوئی سمجھتا رہے اور مر سکتا نہیں
ہاں اس قسم کی مساویات کو ہمیں انبیاءِ کرام سے حاصل کرنا چاہئے اور ان کی عقلی تسکون بخش ہونی ہے، عقلی اس کو حاصل کرنے سے قاصر ہے۔ ہمیں یہیتِ رکبت و ماہیت کے بحثوں میں نہیں پڑنا چاہئے۔ یہ وہ تصانیف ہیں جہاں انفرادی مسائل

یہ دو کتب بھرے۔ اسی کے مصنف شریعت پورہ (مصنف ابوالفضل) سے
اثر لایا ہے۔ نگراں خاص انداز نگروالی دانت مند یعنی اندلی کلوت کے بارے میں
محررہ حسد دانت کے بارے میں حوست ۔

مسند (۴)

وجود صانع پر استدلال سے ظرافت کے بغیر کے پیاں میں

مکمل کیے ہیں۔ رنگ و رسم کے موتے ہیں ۔

ایک دفعہ اہل حق کا ہے جو مجھ کے کمرے عجائبات سے باور دے رہے ہیں۔ اس پر
علم سے کہ حدیث آپ سے وہ ہیں جس آقا اس سے ہی صانع کا وہ مصوروں سے
ماہر پارہ نام سے ہے۔ سے مگر ان کا سبب و مقصد سمجھ جائے ۔

دوسرا فرقہ وہ لوگ ہیں کہ ان کو سمجھنے کے لئے کہ ہر قدر سے ان کو سبب و مقصد سے
جیسا کہ وہ اس سے وہ اس سے لئے وہ صانع مروجی میں سمجھتے ہیں کہ عقلائی سمجھ میں
آتا ہے ۔ وہ دلیل سے وہ باطل ماہر مانتا ہے ۔

اسی ظرافت وہ لوگ ہیں۔ خواہ مگر وہ ہم بھی سمجھتے ہیں۔ پھر ان کے لئے صانع کا
وجود بھی بہت جلد سے ہی شخص کے ان میں نفس شادوں پر اس کی رویداد میں کہیں ۔

اُن کو جانے کہ وہ ہم کہتے ہیں کہ ماہر کا ایک صانع سے تو ہم ان سے ان کی کامل
مخاطبہ نہیں جانتے۔ مگر اپنے اس سے کہ ان کے لئے ہے (ماہر کے بعد) جیسا کہ ہم مختلف کام

رہے وہ اس میں (مثلاً) وہ اپنی اپنی چیزیں (ماہر کا مقصد) نے ہیں۔ قلم و مداد
کے قلم و عام نہ جانتے ہیں۔ اور اس کا نام "ماہر" دیتے ہیں۔ ان سے کہ ان کے لئے ہے کہ

اس کے لئے وہ ان کی ہر بات نہیں۔ وہ اپنے ہر کمرے کو جانتے ہیں۔ ان کی ہر بات پر
اس کو صانع کا نام دینا آپ سب کو (ماہر کے لئے) کے لئے ہے۔ ان کی ہر بات پر
قریب میں تو ہم کی ماہر کی بھی ہر کمرے میں کہ ان کو (ماہر) کہ ان کی ہر بات پر

کوئی علت نہ ہوگی، مگر علت ہوگی تو اس علت کی بھی چر علت ہوگی۔ اولی علت۔
 ہوگی، اور ایسی ہی سوال ہی کی علت نے بارے میں ہوگا تو پھر ہوا و انتہائی سلسلہ ہوگا جو
 نکالے سے مانتی نظر پر آخر خم ہوگا تو آخری علت اول کے سے علت ہوگی جس سے وجود کی
 پھر کوئی علت نہ ہوگی، مانتی کو منہ ممد والی کہیں سے، مگر علم غلط ہو سکتا ہے جس کی کوئی علت
 کہیں ہو ممد والوں کا پتہ لگ چکا ہو کہ اسے ممد والے ہماری ممد والے اس سے کچھ کہیں کر دو
 ایسا وجود ہے جس کی کوئی علت نہیں، ممد والی کا وجود ضرورت عقلی ثابت ہو گیا۔

اسی پر وہ نہ ہوگا کہ ممد اولی الاک کو قرار دیا جائے کیونکہ وہ منہ میں ممد و عقلی توحید اس
 بات سے مانع سے صفت ممد میں نظر فی غا پر اس کا جلاں معلوم ہو سکتا ہے اور یہ کہنا بھی
 حائر نہ ہوگا کہ ممد اولی کوئی جسم ہے یا سورج ہے یا اس کے سوا دوسرے ایسے مانتی ہو کہ وہ
 تو جسم ہیں اور جسم مرکب ہے صورت اور ذوقی سے، اور ممد کا مرکب، مانتی تو چار نہیں ہو
 سکتا۔ یہ نظر فی معلوم ہو سکتا ہے۔

لہذا مقصود یہ ہے کہ ایسا موجود جس کے وجود کی کوئی علت نہ ہو، ضرورت و اتفاق
 ثابت سے اپنی شکاک صفات کے بارے میں سے، اور اس موجد سے ہم ممد اولی
 "ممد" کہتے ہیں

اس کا جو سوا طرح سے دیا جاسکتا ہے۔

اولی یہ کہ تمہارا سبب کے اصول سے تو جسم یا غیر کا نہ ہو، بلکہ مانتی ہے اس
 صرح کہ ان کی کوئی علت نہیں اور تمہارا قول کہ نظر مانتی سے اس کا جلاں معلوم ہو سکتا ہے، تو
 مسئلہ تو یہ اور مصداقہ لہجہ کے بیان میں قریب میں یہ بھی مانتی کر یا جاسکتا ہے

دوسرا جواب اس مسئلہ سے مخصوص ہے وہ یہ ہے کہ یہ بحث مفرضہ سے پہلے باب
 ہو چکا ہے کہ مانتی موجودات کی ممد ہے، اسی طرح ممد کی علت کی بھی علت ہے، اور اسی
 صرح غیر مانتی سلسلہ ہوتا ہے اور تمہارا یہ قول کہ علتوں کا غیر متناہی سلسلہ مانتی ہے تمہارے
 ہی اصول سے مانتی نہیں ہم چھپے ہیں کہ کیا تم نے اس کو مفرضہ و عقلی یا واسطہ معلوم کیا
 سے یا باواسطہ؟ ضرورت عقلی کا دعویٰ یہاں ممکن نہیں، اور وہ تمام سبب جس کا کام سے
 نظر کے اعتبار سے نہ کر کیا ہے تمہارے جیسے حواش کے جائزہ کھلی کی بنا پر جس کا کوئی
 اول نہیں مانتی ہو جاتے ہیں اور سبب یہ جائزہ دیا جاسکتا ہے کہ وجود میں اس کی چر و مانتی کی جا
 سکتی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں تو اس علتوں کو نہیں بعد ازیں کھ جاتا ہے جو ایک

ابھی نکالنا سمجھا جائے اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ لوگ جو اس کو کمالی حیثیت سے ایک اور سے پر لڑا تھا اسی طور پر مرتب ہونا تو محال سمجھتے ہیں اور موجودات کو ذاتی حیثیت سے جو ایک دوسرے سے مراد ہوتی ہیں چاہت سمجھتے ہیں کیا یہ صرف تکبر نہیں ہے جس کی کوئی وصیت نہیں ہے۔

اگر کہا جائے محل غیر متناہیہ کے کمال ہوئے پر بیان کا غلط یہ ہے کہ ہر اکائی طاقتوں کی اکائی کی تردید چاہتی ہے جو اپنی ذات میں تو ممکن ہے یا واجب اور واجب ہو تو علت کی وہ محتاج کیوں ہوگی مگر ممکن ہو تو سب کے سب اس کا سبب کی علت سے موصوف ہوگی اور ہر ممکن علت کا کمال ہوتا ہے جو اس کی ذات سے آزاد ہوتی ہے اس لئے کل ایک خارجی علت کا کمال ہوا اور یہ ممکن ہے تو ہم کہیں گے کہ ممکن واجب کے لفظ سمجھ میں لا اس کے کہ واجب سے وہ وجود اور اس کی کوئی علت نہیں اور ممکن سے وہ جو جس کے لئے اس کی ذات پر ذات ہوتی ہے اگر کسی عرصہ سے تو ہم کو اس سے مفہوم پر اس طرح خود کو دیکھنا چاہیے کہ ہر چیز ممکن ہے اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کی ایک علت ہوتی ہے جو اس کے لئے راہ پر ذات ہے اور کل ممکن نہیں مگر اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کے لئے راہ پر ذات اور خارجی کوئی علت نہیں ہوتی اور اگر لفظ ممکن سے اس کے سوائے کچھ اور مراد ہو تو وہ غیر مفہوم ہے۔

اگر کہا جائے کہ وہ تو اس بات کی طرف مود ہوتا ہے کہ واجب الوجود کا قوام ممکنات الوجود سے وہ ہے اور یہ ممکن ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر قوام واجب اور ممکن سے وہی مراد لیتے ہو جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو وہی قصہ مطلوب ہے اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ کمال ہے اور تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ قدیم کا قوام جو اس سے ہونا محال ہے حالانکہ قدامت و غایت کے اس قدیم ہے اور وہ اس کی اکائیاں حادث ہیں جو کہ ذات اور اس میں مجموعے کے لئے کوئی اول نہیں ہے تو وہ چیز جس کا کوئی اول نہیں ذات اور اس سے قوام پائی ہے اور ذات اس کی اکائیوں کے متعلق تو قصہ حقیقی جاتی ہے اور مجموعے کے لئے نہیں کی جاتی تو اسی طرح ہر ایک کے متعلق کہا جائے گا کہ اس کی ایک علت ہے اور مجموعہ کی کوئی علت نہیں کیونکہ جس امور کی اکائیوں کے متعلق قصہ حقیقی کی جاتی ہے وہ ایک ہے بعض ہے یا وہ جزو ہے اور اس کے مجموعے کے متعلق قصہ حقیقی نہیں کی جاسکتی جیسے کوئی حصہ زمین کا ہم نہیں کہ وہ دن کے وقت تو سورج سے روشن ہوتا ہے اور رات کو تاریک ہو جاتا

سے ہی طرح مریک نامہ واقعہ حادث ہے بعد اس کے وراثت تھا جسکی اس کے لئے
 ہاں ہے مگر مجموعے کے لئے اس کے پاس اس کی نہیں لہذا اس کے طے ہو گیا جو شخص حادث
 کے لئے ملتی تھا صمد صمد کے صمد متغیرہ کے لئے اس کا نام تھا چاہے اس کے پاس
 علی لائے اس سے اتفاق کی کوئی تھا نہیں ہے اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ظالم کے
 لئے بداموں نے اسے اس کی مشکلات کی وجہ سے اس کا یہاں لہذا فرق نکھل
 عکس بنیاد پر قائم نظر آتا ہے

اگر کہا جائے کہ وراثت کی احوال ہاں ہے اس اور صمد صمد صمد میں اور صمد
 باطل صمد صمد ہے اور صمد کی مٹاؤں غیر مٹاؤں کے دست سے تو صمد میں کی جو
 ملتی ہوئی ہے کہ وہم میں اس کا وجود نہیں کیا ہے وہم میں اس کے لئے اس کی
 جس میں نہیں ہو سکتی جو خوب فرقی نہیں ہے نہ یہ صمد صمد بھی ایک دوسرے کی ملتی ہوئی
 ہیں اور اس کے ان کو نہیں دیت اپنے وہم میں اس کرتا ہے مگر یہاں صمد صمد صمد میں
 سے ہے کہ وہی سے دوبارہ مٹاؤں کا مسئلہ تو جس ملتی اس صمد کے بھی ہیں کہ اس
 میں سے صرف ایک دو شخص حسب سے پہلے ہی ہے اس کی کافی تھی صمد سے داد ہو کر وہ صمد
 ہاں ہی میں اس لئے اب اس کا کوئی صمدی ماں بھی رہتا جس کی یہ صمدی کے ساتھ
 ذریعہ کی حالت میں ملتی یہ کہتے ہیں کہ اس صمدی صمد ہاں ہی ہے اور صمد کے
 صمد میں کے صمد کے ہیں اس کے جو کہ صمد کے صمدی تو اس میں اس سے ردوں کا کوئی وجود
 نہیں ہے ردوں کی ادراج کے بعد وہ صمد صمد میں اختیار کیا گیا اس سے
 صمد کی باجی اور صمد صمد کی توقع کوئی ذریعہ میں کی چاہتی ہے انتہا صمد کے وجود سے
 بعد سے وہم کے مگر اس کی جائے کہ وہ وجود ہیں

یاد رہے کہ وہم کے بارے میں جراثیم نے پیش کیا ہے وہ
 یہ ہے کہ وہم کا وہم اور دوسرے شخص کے ذریعہ کے مطابق سے جو ہے ہیں کہ وہم ایک جو
 نام ہے اور یہ مسئلہ اس صمد دوسرے صمد صمد کی (کلام و صلو) کا ہے جس کو
 اس ملک سے اختلاف ہے اس سے یہ چھپے ہیں کہ یہ کوئی ہے جو صمدی ہے وہم میں
 آنٹی ہے اگر کوئی نہیں ہو یہ حال ہے اور اس کو بھی تو ہم نہیں کے کہ حسب پروردگار کی خبر
 کان سے وجود میں آئی ہے تو کہ خبر دیتی ہے تو لہذا وہم تک ایسے لائے اس صمد صمد
 صمد کے جو سگے ہی طرح وقت کا دورا مشغی ہوتا رہتا ہے تو اس کے ساتھ میں

موجود کا حصول باقی جتنا اور قطعی نہ ہوا محال نہیں اور اسی انداز سے یہ مشکل کا حل ملتا ہے اس سے کوئی عرصہ نہیں کہ یہ باقی، غیر فانی شے دلی کی روح ہو کیونکہ تمہیں اس سے جو بات مانتا ہی ثابت کرتے ہیں۔

مسئلہ (۵)

اس بات پر دلیل قائم کرنے سے فدا سفہ کے عجز کے بیان میں کہ خدا ایک ہے اور یہ کہ دو واجب الوجود کو فرض نہیں کیا جاسکتا جو ایک دوسرے کی علت نہ ہوں اس پر اسے میں فلسفیوں کے استدلال کے دو مسلک ہیں۔

مسلک اول

اس کا توں ہے کہ اگر وہ 'ہو تو دونوں واجب الوجود ہو گئے سب کسی ہستی کو محدود مطلق میں واجب الوجود کہہ سکتے ہیں۔

یہ وہ پہلی ذات ہے واجب الوجود ہوگی جو اس صورت میں یہ تصور نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنے غیر سے واجب الوجود ہے یا نہیں، چوب واجب الوجود کے لئے علت ہوگی تو اسکی صورت میں ذات واجب الوجود مطلق ہوگی، اور اس کے چوب واجب الوجود کے لئے علت قطعی ہوگی اور ہم واجب الوجود اسی کو سمجھیں گے جو کسی چیز سے بھی علت کا تاج نہ ہو فلسفی یہ بھی کہتے ہیں کہ (مثلاً) نور انسان رجب و عمر کو کہا جاتا ہے حال تکلیف یہی ذات ہے انسان ہیں ہے اگر وہ اپنی ذات سے انسان اور عمر انسان نہ ہوگا اس کے برخلاف یہی نفس علت کی وجہ سے نفس ہے جس نے اس کو انسان بنایا ہے اسی وجہ سے عمر بھی نفس ہے پس اپنے وجود و حالت کی کثرت کے ساتھ انسانیت میں بھی تلوث ہوگی اور مادہ سے اس کا مطلق

مے پچا غالب ہونے کے لئے قطعاً کوئی نعمت ہے۔

اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ تقسیم ایچ بی محلات کے ایک حرج کی طرف بھی دیکھ کر
 نہیں لے جاتی بلکہ اس کے برعکس سب کی طرف لے جاتی ہے جیسے لوگ کہیں کہیں اپنی
 ذات سے رنگ ہے یا ملت ہے اگر وہ اپنی ذات سے رنگ سے دور آئے تو اسے کہہ سکتی ہیں
 کہ وہ ہوا رنگ کی نوعیت ذات یا اس کے سوا کسی کے لئے نہیں ہیں اور اگر یہ اس ملت کے
 سبب رنگ ہے جس سے کہ اسے رنگ دار بنایا ہے تو لازماً اسے کہہ سکتی ہیں کہ اس کا رنگ
 جو رنگ نہیں یعنی اس کو ملت نے رنگ نہیں ملایا ہو کہ جو چیز سے ملت سے ذات سے
 رائد برزخ ذات ثابت کی جا سکتی ہے تو اس کا عدم وہی طور پر فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ
 میں مستحق نہ ہو لیکن کہا جائے کہ یہ تقسیم وہی قبیلہ سے ملتا ہے اس سے نہیں کہہ جاسکتا
 کہ یا تو اپنی ذات سے رنگ ہے وہ اس کے مقابل یہ قول ہوگا کہ وہ غیر ذات سے رنگ
 ہے کی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ سوچا اپنی ذات سے ہے جب ہے جسے اس ذات کے
 لئے ملت نہیں ہے کیونکہ یہ قول اس سے بے متناظر ملے ہوگا کہ وہ اپنی غیر ذات سے ملتا
 ہے۔

مسئلہ دوم:

قسطی کہتے ہیں کہ اگر بہ دو واجب اور خود فراموش کر لیں تو دونوں پر عقاب سے پتہ تو متاثر ہو تگے مختلف اگر ہر وقت بار سے متفرق ہو تو حد دیا انطیقہ مجھ میں نہیں آئے گی جیسے وہ یہ اشیاء اسی وقت دو تکی جا کیسائی جب کہ وہ دو خلف میں میں ہوں یا انکی میں ہوں مگر خلف اور قات میں ہوں ، یہی اور حرکت محل واحد میں و وقت واحد میں اپنے اختلاف الی کی وجہ سے دو چیز میں ہیں ممکن جب وہ زمانی طور پر مختلف بھی نہ ہوں اور نہ ہونا و مکان بھی ان کے ایک ہی ہوں تو ان کا قصد مجھ میں نہیں آئے گا اگر نہ جہاں نہ رکھا جائے کہ محل واحد میں اور وقت واحد میں رو یا جہاں ہیں تو کس شخص کے بارے میں یہ کہنا بھی حاذر ہو گا نہ وہ شخص ہیں لیکن ان دونوں کے درمیان مغایرت ملے بر نہیں کی جا سکتی

یہ چپ دو وا چپ اور جو میں ہر جہی کما لکت خاص ہوئی اور ختلف لارم ہو اور یہ رات و نکال کا بھی اختلاف ہیں جو سن تو سوا ہے جس کے اختلاف و انت کے پچھو بھی ہوتی ہے۔

یہ کہ وہ واحد ہے اتصال قائم تو اس قول کی وجہ سے غور و تم میں یہ غلط فہم ہو سکتا ہے۔
 ہے صمد الہی میں یہ بات محال ہے۔

دوسری وجہ

[illegible]

تیسری ہے

[illegible]

چند قسمی : ہے

چوتھی وہ روٹ ہے جو خیر و شر کی برکت۔ حاصل ہوتی ہے شر الٰہی
یہ ہے کہ اور ملک بادر میں قتل ہو پر غم لویت نے بد لویت دھکی ہے و
سببی قتل کے اور دمرک سے قتل دھکی ہے جسے لویت قتل ہو پر غم دھکی ہے
یہ ہے کہ ان لوگوں کے اور ملک سے ان کے ملک میں قتل ہو اور دمرک

بیت اسماء اس کی طرف کسی چیز کے اضافت کی وجہ سے کثیر ہو جاتے ہیں یا یہ کہ کسی چیز کو اس کی طرف منضاف کیا جاتا ہے یا کسی چیز کو اس سے سلب کیا جاتا ہے اور سلب و انت منسوب عند میں کثرت کو کہ جب نہیں کرنا اور اضافت کثرت کو واجب کرتی ہے اس لئے وہ لوگ کثرت سلب اور کثرت اضافات کا انکار نہیں کرتے لیکن ان کے ساتھ بھی چودہویں منسوب سلب و اضافت ہی کی طرف کی جاتی ہے لہذا کہتے ہیں کہ جب اسے اول کہا جائے گا تو وہ خافت ہوگی ان موجودات کی طرف جو اس کے بعد ہیں اور جب اسے سدا کہا جاتا ہے تو وہ شہاد ہے اس بات کی طرف کہ اس کے غیر کا وجود اس سے محفوظ ہے اور وہ اس کا سبب ہے لہذا یہ خافت ہوگی اس کے مطلقیات کی طرف اور جب اس کے موجود کہا جاتا ہے تو اس کے معنی تو معلوم ہی ہیں اور جب اسے جوہر کہا جاتا ہے تو اس کے معنی ایسے وجود کے ہیں جس سے موضوع میں مطلق کو سلب کیا گیا ہے اور اس سلب کو اتم قدیم کہا جائے تو اس کے معنی اولیٰ اس سے عدم کو سلب کرنے کے ہیں لہذا قدیم و باقی کا حاصل اس بات کی طرف رجوع کرے گا کہ وجود مسبق باہم ہے نہ ملحق باہم اور جب کہا جائے گا کہ واجب الوجود کے معنی ہیں ایسا موجود جس کے لئے علت نہ ہو اور وہ اپنے غیر کے لئے علت ہو تو یہ سلب و اضافت کو جمع کرنا ہوگا جب اس سے علت کی نفی کی جائے تو یہ سلب ہوگا جب اسے اس کے غیر کی علت مانا جائے تو یہ اضافت ہوگی اگر اسے عقل کہا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود مادے سے بری ہے اور ہر موجود جو اس عقل کا عقل ہے یعنی اپنی ذات کو پہچانتا ہے اور اس کا شعور رکھتا ہے اور اپنے غیر کو بھی پہچانتا ہے اور اسے علت نہ قبول کی تو یہ عقل ہے یعنی وہ مادے سے بری ہے اور وقت وہ عقل سے اور یہ دونوں باتیں علت ہیں معنی واحد سے (یعنی وہ اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی) اور ان کا مرجع عقل ہے اور جب اسے کہا جاتا ہے غافل تو اس کے معنی ہیں کہ اس کی ذات جو عقل ہے اس کے لئے عقل ہی ہے لہذا وہ اپنی ذات ہی کو جانتا ہے اور اپنی ذات ہی کو پہچانتا ہے، پس اسی کی ذات عقل ہے اور اسی کی ذات غافل ہے اور اسی کی ذات عقل ہے اور اس کی ذات عقل ہے اور سب کے سب ایک ہیں کیونکہ اسی عقول سے اس حیثیت سے کہ وہ ہر چیز سے مادہ سے اور اپنی ذات سے آپ غیر مستور ہے اور جب وہ اپنی ہی ذات کو جانتا ہے تو غافل ہے اور جب اس کی ذات کے لئے عقول سے تو وہ عقل بھی ہے اور جب کہ وہ اپنی ذات ہی سے عقل ہے راہ برداشت ہو کر نہیں بلکہ عقل ہی نے کے اعتبار سے تو ہمہ نفس کو مائل و معقول متحد بھی نہیں

کیونکہ عامل جب اپنے وجود کو عقل کی حیثیت سے جانتا ہے تو اس کو عقل کی حیثیت سے بھی جانتا ہے لہذا عقل و عقول ہر حیثیت سے ایک ہو جائیں گے اور اگر عقلی عقل عقل اور اس سے مساوات کرتی ہے تو جو چیز کے دل کے لیے بالمشقہ بدی ہوگی وہ ہمارے لیے باعتبار بھی پشیمانی ہوگی اور بالفضل بھی ہنگامی اور جب اس کی طرف حلقہ باری قائل و میرد محسوس مقامات فطریہ منسوب کی حافی چرتہ اس کے سنی یہ سوتے ہیں کہ اس کا وجود شریف ہے اس سے وجود رکھنا اور نقصان پانا سے وہ اس کے غیر کا وجود اس کے وجود کا تابع و حاصل ہے جیسا کہ در سورج کا تابع ہوتا ہے اور گرمی آگ کی علامت کہ اس کی طرف فست و لمک اسکی تشبیہ نہیں کی جاسکتی جیسا کہ نور کی نسبت سورج کی طرف دی جاسکتی ہے اس کے کہ اسے معلول سمجھا جائے وہ تو فی بہت نہ ہوگی کیونکہ سورج کو اپنی رات سے یہاں نور کا کوئی تصور نہیں ہے ورنہ آپ کو اپنے سے گرمی کے فائدہ کا شعور ہوتا ہے یہ قصور تو محض طبیعت کا قصہ خاص ہے مگر اول تو عالم بذات ہے وہ اس کی رات و بود غیر کے لیے مبدا ہے اور جو چھ اندر سے یہاں پائے جاتے وہ اس کو معلوم ہے اور نہ جو کچھ اس سے صادر ہو اس سے وہ قائل ہے نہ یہ کہ وہ ہمیں سے کسی کے مانند نہیں ہے (جو اسلاف اکثر کسی مرتبہ اور صورت کے دو میں کفر ابو حاتم سے مراد نہیں ہے سورج کی حرارت اس کی وجہ سے اسطردی طور پر دور ہو جائے گی نہ کہ اختیاری طور پر اس کے برعکس۔ جبکہ دل بات سے کہ اس کے کماں سے جو فیض پائے جاتا ہے اس کا غیر ہے اور گرد و ہوا محض جو مرتبہ پر سایہ انداز ہے اسی طرح سایہ انداز پر ہوا و نہ ہوا ہو سکے ساتھ تشبیہ نہیں دی جاسکتی کیونکہ نہ سائے ڈالنے والا ہے سائے کا ختم و جسکی حیثیت سے قائل ہے ورواقہ سایہ اندازی کو و بحوش شعوری حیثیت سے جانتا ہے کہ کسی علامت کے بارے میں ایسا نہیں کہا جاسکتا یہاں تو معاملہ یہ ہے کہ قائل اس کا عالم بھی سے اور اس سے راضی بھی ہے اور وہ اس کا عالم بھی ہے کہ اس کا کمال اس میں ہے کہ غیر اس سے یہاں رہا ہے بلکہ یہ بھی فرض کیا جائے کہ جسم جو اپنے آپ کے لیے سایہ انداز ہے اور وہ اپنے واقعہ سایہ اندازی کا عالم ہے اور وہ اس سے راضی بھی ہے تو بھی اس کے مساوی نہ ہوگا کیونکہ اول عالم بھی ہے اور قائل بھی اور اس کا علم اس کے فعل کا سہ ہے کیونکہ اس کا ضم اپنی مدت پر کل ہوسے کی حیثیت سے فیضانِ حق کی ملکت سے اور نہ اس میں ہو نہ حق مستعمل کا حاصل ہے اس معنی میں کہ وہ اس سے واقع ہوتا ہے بعد اس کا قائل ہوتا اس کے عالم بالکل ہونے پر اندیشہ کیونکہ اس کا علم

بلکہ اس سے بھان گل کی علت سے اور اس کا نہ ہینکل ہونا اس کی وجہ سے حکم پر غور
کیس یہ نگہ کرنا مبادا گل ہوتا نہ جائے تو ایسی بات دیکھی شہباز نے گا میں مریخ فضا دل سے
و معلوم اس کی ذات ہوگی اور فضا ہائی سے معلوم گل (کائنات) ہوگی خواہ کبھی سچی ہیں
میں کے داخل ہونے کے بعد۔ جب میں سے کہ کہہ جائے گا تو اس سے اس کا ایسا داخل ہونا
مراد دیا جائے گا جس کے ہم سے ہمیں یہ ہے وہ کہ اس کا وجود انسان جو ہے جس سے
مقدورات کا فیضان ہوتا ہے وہ اس فیضان سے گل (کائنات) کی ترتیب اس طرح ہوتی
ہے کہ جس کہاں کے تمام ملکات کا ثابت و درود طبع ہوتا ہے۔

[illegible]

ہاں اگر نفس شے کا مجرد تصور دیا کتاب خطا کا محض تصور ہمارے ذہن میں آتا
صورات کے احداث کے لیے کافی ہو چکے ہو تو ہمارا علم مجید قدرت اور جبر و تدبیر کا یقین
طریقہ کردہ کی وجہ سے ہمارا تصور پھر دسورت کے لئے کافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے ہم
ایک درادہ متجددہ کے بھی محتاج ہوتے ہیں جو موت شوق سے پیدا ہوتی ہے تاکہ ان
موتوں سے اعضائے تلبہ کے عصب و اعصاب میں توجہ مرکوز و متحرک کرے پس جب
عصبات و اعصاب سے ہاتھ وغیرہ متجدد متحرک ہوئے ہیں اور انی حرکت سے وہ قلم

۱۔ مگر کمال عدم سے رہی ہو کہ کھلے شریہ جو دشمن ہو گا بلکہ وہ ہم جو ہر کی طرف متوجہ ہوگا۔
 ۲۔ یہ عدم صریح حال جو ہر کی طرف درندہ و زہر (اس مشبہ سے کہ وہ وجود سے) حیرتی رہے گا اور جب لفظ قہر کا استعمال کیا جائے گا تو اس سے مراد شخص و شریہ ان کی کئی کئی سب سے لی جائے گی یا یہ کہا جائے گا کہ غیر ہے سب اس نے وہ کھلا شریہ کے لئے سب سے اور پونہ اولیٰ سب سے ہر شے کے نظام کا اس کے وجود سے اس لئے یہ ہم اس کے وجود سے پورا ہو گا صحیح نوع اصافہ کے۔

۳۔ جب اسے کہا جائے گا اسباب او خود تو اس کے معنی ہیں یعنی وجود مع سب صفت کے (اس کے وجود میں) مع حالات عدم لاء آرا۔
 ۴۔ یہ سب اسے کہا جائے گا کہ شریہ و مشوق اولہ و وسطہ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بہ حسن و جمال او ہر وقت وہاں کا وہی سب ہے اور ہر وقت لال سے وہی محبوب مشوق ہے نہت کے معنی ہیں کہ سب کا ہوا ہے اور اگر کوئی شخص اپنے معصومات کے اعلا سے یا اس پر مجبور ہو کر اپنی ذات سے کہاں کا اجاف کرتا ہے اور اپنے ہی حال صورت کا اور اپنے ہی کمال قدرت کا اور اپنے ہی قوت حناء کا یا عمر برکات کا اٹھارہ اور اس کے لئے ممکن ہو تو کہاں جائے گا کہ وہ اپنے ہی حال بہت سے اور اس سے بہت اختلاف سے مگر عدم و نقصان سے معذور ہوئے ہیں وہ سے اس لئے۔ سب باتیں کوئی یونکہ ذوال پیر بر طویل یا خوف ذوال کی وجہ سے سر چہرہ میں ہو گیا لیکن ذوال سے سے بہ اسل اور بہ اسل ام حاصل ہے یونکہ ہر کمال اس کے لئے ممکن ہے اور وہ اس سے حاصل ہے اور اس کا کمال ہے اس کا نقصان و ذوال سے ممکن ہے ساتھ مدد کے اور اس کا کمال حاصل ہو کر اس سے سب سے بہ اس کی کمال کی محبت اور اس کا مشق و عشق محبت سے بالا و بہت ہے وہ اس سے سب سے بہ اس کے لئے اس سے اس کے لئے ہماری باوجود ان لوگوں کے ساتھ اس کو کوئی منافعت بھی نہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ اس کی منافعت معنی کو اعلا میں جاہر و اس مشق سے اپنے صرف شاہد یا استعداد کہاں کہ ہے ہم ہم صریح (صاحب ارادہ) کے لئے کا استعداد۔ تے ہیں اور سب سے اس سے اس سے شریہ دیتے ہیں حالانکہ اس کے سب سے بہت سے وہ اس کے کوئی منافعت بھی نہیں لیکن اس کی طرف سے اس سے ہم کو اس کے علم سے اس کی قدرت کو ہماری قدرت سے کوئی منافعت ہے نہ اس کے۔
 ۵۔ اس کے معنی ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس کے لئے ہم کو کوئی منافعت نہیں کہ

مقصود یہ ہے کہ اس کا حال ملائکہ کے احوال سے بھی شرف سے اور اس لائق ہے کہ اس پر رشک کیا جائے اور ملائکہ کی حالت تو ہماری حالتوں سے بھی اشرف ہے اگر عورت صرف پیٹ اور عضو تناسل ہی کی لذت کا نام ہوتا تو گدھے اور سور کا مرتبہ بھی ملائکہ سے اشرف ہوتا مگر یہ لذتیں حقیقی لذت نہیں ہیں لہٰذا وہ فرشتوں کو جو عمر وین ابدانہ ہیں حاصل ہیں انھیں جو لذت حاصل ہے وہ سرور شعور کی لذت ہے کسی چیز کا شعور اس رجاں و کماں کا جو کبھی زوال پذیر نہیں لیکن جو احوال ہیں فرشتوں کے ہیں اس سے بالاتر احوال میں وجود اول کے ہوئے چاہیں کیونکہ وجود ملائکہ جو کے عقول مجرد ہیں (اپنی ذات سے وجود ممکن ہیں اور اپنے غیر سے واجب الوجود ہیں اور امکان عدم شروع نہیں کی ایک نوع ہے لہٰذا کوئی چیز تخلیق شروع سے ہی نہیں ہو سکتی سوائے وجود اول کے لہٰذا وہ غیر خیر محض ہے اس کے لئے بڑا دال اکل ہے پھر وہی معشوق بھی ہے چاہے غیر اس سے عشق کرے یا نہ کرے جیسا کہ وہ مائل بھی ہے اور مستحق بھی چاہے غیر اسے کچھ پائے کچھ اور ان سب مقامات کا مرجع اسی کی ایک ذات ہے اس کا اور اک لذت شعاس کی عقل اس کی عین ذات ہے اور وہی عقل مجرد ہے پس سب کا مرجع ایک ہی عقل کی طرف ہے۔

یہ ہے طرح تعلیم کا مفاد کے تحت کا۔

اب یہ امور و امور میں منقسم ہو سکتے ہیں۔

(۱) کوہ میں پر اعتماد جائز ہے ان کے متعلق ہم یہ بتائیں گے کہ یہ مفاد کے

بیادہی امور کے مطابق نہیں۔

اب کوہ جن پر اعتماد جائز نہیں ہیں ہم فلسفیوں پر تنقید کریں گے۔

اور ہم کثرت کے مراتب غم کی طرف پھر توجہ کریں گے ان کی قلیعوں نے جو

ترویج کی ہے ان پر تنقید کرتے ہوئے یہ ظاہر کریں گے کہ وہ اپنے دعوے کی تائید میں عقلی

دلائل پیش کرنے سے قاصر ہیں اب ہم ہر مسئلے پر تفصیل سے بحث کریں گے۔

مسئلہ (۶)

تلاوت کے صفات الہیہ کا انکار اور اس کا ابطال

خلاصہ کا اس بات پر حقائق ہے کہ مبداء ال کے لئے علم و قدرت و ارادہ کائنات
 محل ہے جیسا کہ اس امر میں متزل بھی متفق ہیں دو حوالے کرتے ہیں کہ یہ اسماء شریعہ پر
 وارد ہوتے ہیں اور اس کا اطلاق لغت جاز کلمہ ہوتا ہے لیکن مراجع فی کائنات واحد ہے
 (جیسا کہ گزر چکا ہے) اور اس کی رات پر صفات رافعہ کائنات جاز نہیں جیسا کہ خود بخود سے
 ہر نے بھی تو یہ جاز ہے کہ مبداء العلم اور مبداء ال کے ہمارے کائنات پر اوصاف اکہ و ہر
 کہوں کہ اگر کا دعویٰ ہے کہ یہ موجب کائنات سے اگر یہ صفات کم پر طاعتی ہوتی ہیں تو یہ
 جہتے ہیں کہ وہ رافعہ ہدایت میں گونگہ و متحد ہمارے ہوں ہیں اور اگر اس کا جہر سے وجو
 ہ سے اس طرح موازنہ کیا جائے کہ وہ ہمارے وجود سے غیر متماثل ہوں تو وہ بھی رافعہ علی
 الہیات نہیں کبھی جائیں گی ایسی ہی دو چیزیں ہیں جن سے جب ایک دوسری پر طاعتی ہو اور
 موصوم موصوفات کہ یہ وہ جس کا کسکی اور وہ یہ ہیں اگر اس طرح ان کا موازنہ کریں تو ان
 دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہونا سمجھ میں آئے گا یہ سفاک شواہد اور فی صفا متعارف ہونے کی
 حیثیت سے بھی اشیاء مساویات کی ہوگی جب یہ بات واجب الوجود میں کثرت کا سبب
 ہوگی جو محال ہے ایسی نے اس کا کئی صفات پر اصرار ہوا ہے ان سے پوچھا جائے گا کہ اس
 قسم کی کثرت کے حامل ہونے کو تم نے کیسے جانا اس بار سے ہمیں یہ سوائے معقولہ کے کاف
 ممکن کے صفا جہر ہے ہر ایک پر تم کوئی دلیل نہیں کر سکتے مگر کہا جائے کہ
 ذات جو صفات کی حامل ہوتی ہے واحد ہے لہذا وہ جب الوجود میں کثرت صفات محال ہے
 اس میں مسئلہ ماہ التفریع ہے اس کا محال ہونا ضرورت تو معلوم نہیں اس کے لئے دلیل کی
 ضرورت سے تمہاری دلیل کیا ہے۔

اس بار سے میں اس کے ایک مسئلہ میں۔

اولاً تو وہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ چیزوں میں معنی صفت و موصوف

میں سے جب موصوفہ ہو اور موصوف ہو

(۱) یا تو ان میں سے ہر ایک دوسرے سے وجو میں مشغی ہوگی (۲) یا ہر

ایک دوسرے کی محتاج ہوگی (۳) یا یہ کہ ایک ان میں سے دوسرے سے مستغنی ہوگی اور

اور برقی بج کی اور اگر ہم ایک کھمبہ لگا دیں تو وہ بج کی اور بج کی بج سے
تہا اور بج کی بج سے تہا ہے۔

یا ہر ایک ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی فحاشی ہوگئی تو اس میں سے ایف
و جب وجود نہ ہوگی کیونکہ وہ جب وجود کے میں پہنچے کہ جسم کا۔ اس کا فہم جو کہ
ذات سے ہوا اور وہ اپنے غیر سے مل گئی وہ مستحق ہو گیا جب یہ غیر کی فحاشی ہو تو یہ غیر کی
خلاف ہو گا اس غیر کو جتنا دیا جائے گا اس کا جرم گنت ہوگا اپنی ذات سے ملے گا وہ نہ ہوگا
بلکہ اس نے میر سے ہوگا۔

اعتراف اس پر اس طرح ہوا کہ رافنام نمبر سے افتخار کرنا ہم اچے ہے نہیں
 پہلی قسم تھیں حقیقت بھی ہم سے گزرتا مسئلہ تھا کہ کیا ہے کہ تباہی تباہی
 دلیل پر کسی نہیں ہے کیونکہ شہر غلط حال شہر کا کیا ہے یہ بھی ہوگا اس لئے سوچہ کسی
 مسئلہ کا فرار ہو اس کی اصل نہیں قرار دی جا سکتی تھیں من سبب چھوٹے کہ
 اس سے تو ہمیں صاف لی حقیقت نہیں ہوتی ہے نہ معاف تاج ہوتی ہے موصوفہ کی جیسا
 کہ تو ہم میں ہو ۲

مہمان کا یہ فن کہ اپنے غیر کا شغ و واجب الوجود نہیں جانتا تو اس سے پوچھا جاوے۔
 محکم اگر نعم واجب الوجود سے یہ مراد مینے ہو کہ اس کی کوئی صفت فاعلی نہیں ہے تو پھر نعم یہ
 کیوں کہتے ہو۔ کہنا آجوں کا ہو کہ جیسے ذات واجب الوجود کی تدبیر ہے اور اس کا
 کوئی فاعل نہیں ہے۔ پس ہی اس کی صفت بھی اس کے ساتھ تدبیر ہے اور اس کا کوئی فاعل
 نہیں ہے اور اگر نعم واجب الوجود سے یہ مراد مینے ہو کہ اس کی کوئی صفت قابلہ نہیں ہوتی تو
 اس سقہ میں صفت کو ضرورتی ما جب نہیں کہا جاسکتا مگر اس کے باوجود وہ تدبیر ہوتی ہے
 اور ان کا کوئی فاعل نہیں ہوتا تو اس رائے میں لونا اشتداد ہے۔

اگر کہا جائے کہ وہ جب انہیں جود مٹھلے (دھوئے ہوئے) ہے جس کی صفات کا علم ہو تو بلکہ اگر جب یہ تسلیم کیا جائے کہ صفات کی علت قہلہ ہوتی ہے تو ان کا مٹلہ ہونا بھی تسلیم کیا جائے گا

نہ کہیں گے کہ روایت کا لیلہ کا نام بحث کا بدلہ رکھنا۔ یہ کی اصطلاح ہے، اور اس اصطلاح کے مطابق دلیل قیامت واجب لوجہ کی طرف رہبری نہیں کرتی البتہ ایسے کبار کے لیے ہے نہ طرف رہبری کرتی ہے جہاں عقل و معلومات کا تسلسل منقطع ہو جاتا ہے اس کے علاوہ کسی اندازہ کی رہبری نہیں کرتی آخر واحد کے لئے ایسی صفات قدم ہو کر مانتا جائے

جن کا کوئی فاعل نہیں جیسا کہ اس کی ذات کا کوئی فاعل نہیں تو قطعاً تسلسل جب بھی ممکن ہے لیکن ان صفات کا اختصار اس کی ذات ہی میں ہوگا لہذا وجہ الوجود کو نظر انداز کر دینا چاہیے کیونکہ اس سے التباس کا امکان ہے اس وقت دلیل قطع تسلسل ہی کی طرف رہبری کرے گی اور کسی چیز کی طرف نہیں اس کے سوا کسی اور چیز کا کوئی شخص ممکن ہوگا۔

اگر کہہ جائے کہ جس طرح کہ علت فاعلی میں قطع تسلسل واجب ہوتا ہے علت کا بلکہ میں بھی واجب ہوگا کیونکہ اگر ہر موجود کسی عمل کا محتاج ہو جس میں وہ مستقر رہتا ہے تو عمل بھی اسی طرح کسی عمل کا محتاج ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔

تو ہم کہیں گے کہ تم بجا کہتے ہو اسی لئے ہمیں اس تسلسل کا قطع کر دینا ضروری ہے اور ہم کہ چکے ہیں کہ صحت اس کی ذات کا تم بغیر نہیں ہوتی جیسا کہ ہماری ذات کی مثال سے ہم کچھ کہتے ہیں اور ہماری ذات اس کا عمل ہے اور ہماری ذات کسی عمل میں نہیں ہے لہذا صفات ذات کے علت فاعلی کا تسلسل منقطع ہو گیا کیونکہ صفت کا بھی کوئی فاعل نہیں جیسا کہ ذات کا کوئی فاعل نہیں بلکہ ذات صفت کے ساتھ پیش ہی سے معصوم ہے جو

صلحت ذات ہی کی طرح موجود ہے وہی صفت قابلہ تو اس کا تسلسل ذات ہی پر منقطع ہوتا ہے مگر اس سے کیوں لازم آئے کہ جب علت کا افتقاد کیا جائے تو عمل کا بھی افتقاد ہوگا اور دلیل تو قطع تسلسل ہی پر مبنی رہتی ہے اور ہر طریقے جس سے قطع تسلسل ممکن ہو وہ واجب الوجود کی اثباتی برہان کے قصیدہ کا منہ ہے۔

اور اگر وہ جب الوجود سے ایسے وجود کے سوائے جس کے کوئی علت فاعلی نہ ہو اور جس کی وجہ سے قطعاً تسلسل ہوتا ہو اور کوئی چیز مراد نہ جائے تو ہم اس کو واجب الوجود قطعاً تسلیم نہیں کرتے اور جب کسی عمل ایسے موجود قدیم کی قبول کرنے کے لئے جس کے وجود کی کوئی علت نہیں ہے اور نہ پائش پاتی ہے تو وہ کسی صفت سے موجود قدیم کی قبول کرنے کے لئے بھی جس کی ذات و صفات کی بھی کوئی علت نہیں اپنے اندر نہ پائش پاتی ہے۔

مسئلہ دوم

نفسیوں کا قول ہے کہ علم و قدرت دونوں بھی ہماری ایسی صفات ہیں داخل نہیں بلکہ دونوں مرضی ہیں اور جب یہی صفات اول کیلئے بھی طاعت کی جائیں تو وہ بھی اس کے مایوس ذات میں داخل نہیں ہوگی بلکہ اس کی طرح بالاضافہ عرض ہوگی گویا اس کے لئے

دائم ہو کر بہت سے عرضی وجود ہمیشہ غیر متبادل ہو سکتے ہیں وہ ثابت کے لئے لازم ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود اس کی روایت کے متحمل نہیں ہوتے مگر حسب مرضی ہو سکتے تو تابع ذات ہو سکتے اور روایت ان کا سبب ہوگی ہرگز اسطول ہو سکتے مگر کسی طرح وہ واجب وجود قرار دے جاسکتے ہیں مگر وہ پہلی دلیل ہے جو کسی عبارت کے حل میں کے ساتھ پیش کی جاتی ہے۔

اس کا یہ جواب ہے: یہ ہے کہ اگر تم ان صفات کو خارج ذات اور ذات کو ان کا سبب گردانے سے یہ مراد دیتے ہو کہ ذات میں کی علت قاضی سے اور وہ ذات کے مقبول ہیں تو یہ نہیں ہو سکتا یہ کہ یہ ہمارے علم و ہادی روایت کی طرف مضاف کرے گا شرم نہ ہوگا جبکہ ہماری ذات بھی اس سے علم کی علت و علی نہیں ہے اگر تم ذات سے صحت مراد لینے ہو اور کہتے ہو کہ صحت کا تو اس صفت غیر مکمل میں نہیں ہو سکتا تو یہ علم ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ اس کو جو اثر دیا جائے یا اثر صفت سے صحت و خود یا عرضی وجود یا اسطول مراد لی جائے جو بھی مراد لی جائے تب بھی ہر حال میں اس کوئی تفسیر ہوگا کیونکہ اس کے معنی میں اس کے لئے کچھ نہیں ہو سکتے کہ صفت اس سے ذات الٰہی سے قائم ہیں جیسے کہ تمام صفات ذات سے قائم ہیں ہیں بجز ان کا قائم، لہذا وہ اس کا کیا ہوگا جو دیکھو وہ بھی قائم ہیں اور اس کا کوئی قائل بھی نہیں۔

بہر حال مفسرین کی ماری دلیل تمام مرادوں میں اختلاف کا ذکر کرنا ضروری ہے وہ اس صفات الٰہیہ کو ممکن کہتے ہیں مگر جان سکی تالیقی بھی لازم کی معلولوں میں تمام الفاظ کو پسند فرما دیتے ہیں اس سے کہا جائے گا کہ اگر اس کے معنی میں کہ صفت کی کوئی علت قائم ہے تو یہ معنی نہیں ہو سکتا اور اگر اس سے مراد ہے کہ اس کی کوئی علت قائل نہیں ہو سکتا تو صرف قائم کے لئے عمل کی ضرورت ہے تو اس معنی میں جو عبارت چاہا مگر اس میں کوئی مزاحمت نہیں ہے۔

عبارت میں حسب ادب قائم کرنے کا ایک دوسرا طریقہ بھی ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اول ان صفات کا محتاج ہے حالانکہ معنی مطلق محتاج نہیں ہو سکتا معنی تو اس کو کہیں گے جو اپنے غیر محتاج نہ ہو۔

یہ الفاظ کا انتظام کرنا ایک استعمال ہے کہ صفات کامل ذات کامل سے کوئی الگ چیز نہیں ہے کہ کہا جائے کہ وہ محتاج نہیں ہو سکتا اگر وہ ہمیشہ سے ہے تو علم و قدرت

حیات کی صفات کا سرے سے تھوٹھکی بیٹھتا ہے جس پر چھوٹ کیسے ہوئی۔ یہ کسی پست و نازلہ جاسکنا ہے کہ ہر دم کمال کو اختیار سے تعبیر رکھائے وہ وہ صفات ہے جیسے کوئی سے نہ کمال وہ ہے جو کمال کا محتاج نہ ہو لہذا جو اپنی ذات کے لئے صفات نہیں سے وہ جو محتاج ہو وہ ناقص ہے تا اس کا یہ جواب ۔ ہائے کجا کہ اس کے کائنات ہر نئے نئے علمی غیاث کی ذات نے لئے اور وہ کمال کے ہیں جس کی تم بھی نظر نہ کیا ۔ لی غلام پر ال صواب لال کا جیسے لگا کر رکھتے ہو جو تمہارا سب سے ہیں

نہ کہا جائے کہ جب تم نے ذات و صفت کا ثابت کرو یا اور اس میں صفت نے طویل ہو بھی ثابت نہ کر دیا تیرے سب سے اپنی اور ہرگز کہ مر تبہ کا محتاج ہے ۔ لی لئے اور کا ضمیر نہ مار سکیں رکھنا تا کیونکہ جس میں رکب ہوتا ہے ۔

تو تم کہیں گے کہ یہ کہنا کہ مر تبہ کا محتاج مر تبہ ہوتی ہے سب سے سب سے ۔ سے جیسے کہ مر تبہ کا محتاج ہو جو ہوتا ہے لی لئے جب یہ کہنا کہ مر تبہ کا محتاج مر تبہ ہوتا ہے جس کی کوئی علت ہے نہ کوئی موجب ہوا اسی طرح یہ بھی نہا جائے گا کہ وہ موصوفہ تدبیر تیرا اس کی ذات کوئی علت ہے نہ جس کی صفات کی شان کی ذات کے ساتھ تدبیر صفات کی بلکہ وہ بھی ثابت ہے با علت قدیم ہے رہا نہ تو جس کو اس میں نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ حادث ہوتا ہے اور حادث ہی لئے ہوتا ہے کہ وہ بھی صفات سے حالی نہیں ہوتا ۔ بلکہ صفات کہ خدمت جسم کا کائنات نہیں لی و صحت اولیٰ لوارہ جسم با تمام سے کا جیسا کہ ہم نے سمجھا صفات میں ثابت نہ کریں گے ۔

ہذا میں مسجد میں تہجد سے سارے سر تک ایک قسم کے تعبیلات ثابت ہوتے ہیں عدوہ افزہ نفسی جو بھی ثابت کرتے ہیں اس کو نفس ذات کی طرف راجع کرے گی قدر سب بھی نہیں رکھتے مثلاً اس کو وہ نہ تو ثابت کرتے ہیں مگر اس کا قول سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ صفت مجرد و مجرد پر اندھوں کے لئے ہے جو چھوٹا نہا ہے کہ آقا تم تسلیم کرتے ہو کہ لوں اپنی ذات کے سوا کچھ جانتا ہے جس تو اس کو تسلیم کرتے ہیں بعض کہے ہیں کہ جس وہ غنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا ۔ صفت و ذات ہے جس کو اس جتنا سے اعتبار دیا ہے جو راجع کرتا ہے کہ اولیٰ مہم اشیا کو ہر عمل کلی حساب جو ذات کے تحت و علی نہیں اس سے اس حقیقت کو نہیں جانتا اس میں خود ذات طہ کا جو صواب ہوئے ہیں کہ اس کی وہ صفات عالم میں تعبیر ہوتا ہے

موراضات سے سونے و تگڑے جانے اور مہریت کو اضافت دانا جائے تو دات میں کثرت پید ہوتی ہے اور اس میں دوجہ کے علاوہ ایک چیز مہریت بھی آجاتی ہے اور یہ دات الگ الگ چیزیں ہیں جیسے یہ جائز ہے کہ ایک انسان اپنی ذات کو تو جائے مگر وہاں معلول ہونا نہ جائے کیونکہ اس کا معلول ہونا اس کی ملت کی طرف مہریت سے غیر ذلت اور علم بالصفات غیر علم مالہ است ہے اس پر غمزدگی و غمزدگی جتنی سے اور وہ یہ کہ کس سے کہ علم یا ذلت سے مٹو ہم ہو پھر علم۔ لہذا مہریت کے تو ہم کس کے یہ تو ہمیں پس سے ہم مذلت جو ہم یا ذلت کے مٹو ہم ہو کیونکہ دات خود امد ہے۔

جواب کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ تہاہر خواہ کر کل کا علم ہوں کہ قصہ ہوں سے ہوتا ہے ایک غیر موقوف بات ہے کیونکہ جب کبھی اس کا علم ہائے حیر پر محدود ہوتا ہے جیسا کہ وہ اپنی ذات پر محدود ہے تو اس طرح اس کو دو متغیر معلولات حاصل ہوتے ہیں اور معلومات اور معلوم کا قصہ و تقاریر خود علم کا موقوف ہوتا ہے کیونکہ دو معلوموں سے ایک معلوم دوسرے سے دہم میں جدا ہوا جاسکتا ہے لہذا ایک کا علم دوسرے کا علم نہیں۔ ہوگا اگر ایک دہم جہت دوسرے کا علم ہوتا تو ان میں سے ایک کے وجود کا اندازہ کرنا پھر دوسرے کے وجود کے اندازے کے محال ہوگا حالانکہ وہاں کوئی دوسرا تو نہیں ہے یہاں تک کہ وہ قصہ تو اس میں اختلاف نہ ہوگا اس کا قصہ ہائی سے تعبیر کیا جائے۔

کاش مجھے کوئی مجھنے کوئی کثرت پر وہ شخص کیسے اقرار کرتا ہے جو کہتا ہے کہ خدا کے علم سے ایک ذرہ آسمانوں میں اور نہ زمین میں باہر ہو سکتا ہے لیکن وہ ان تمام چیزوں سے بے تعلقی و قہ ہے اور حیات معلوم کی تو کالی اجناس ہیں ان کا کلیات سے متعلق یا وجود اپنی کثرت و تقاریر کے بری طا سے ایک ہے۔

ابن سینا سے اس بارے میں دوسرے فلسفیوں سے اختلاف کیا ہے جن کا خیال یہ ہے کہ نہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا اس کو وہی کثرت سے ممتاز نہیں سمجھتے ہیں اب کیسے ممکن ہے کہ ابن سینا ان فلسفیوں کے ساتھ مل کر تو کثرت کی نفی کرے اور اثبات علم باہر میں ان سے اختلاف کرے اس کو یہ کہتے ہوئے شرم کر رہے ہیں کہ انہ صولی قطعاً کوئی چیز نہیں جانتا یا نہیں ذات میں البتہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے اس کا غیر اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی علم کی حیثیت سے تو غیر ہی اس سے اشراف ظہر اس سے حیاتی سے اجتناب کرتے ہوئے ابن سینا نے اس نہ ہم کو ترک کر دیا

حقیقت واحد ہوا اور مجرد و موصوف اور جو ہر بلکہ وہ دعوئی کرتے ہیں کہ گمراہ حقیقت وجود کی طرف مضاف ہوتا یہ دو مختلف چیزیں ہونگی اور ہمیں سے کثرت چھ اہوگی جس اس بنیاد پر ایسے علم کا فرض کرنا جو معلومات کثیر سے متعلق ہو ممکن نہیں سوائے اسکے کہ اس میں کسی نوع کثرت کو لازم سمجھا جائے جو جو مضاف ان اجاہلیت کے فرض کرنے سے بھی زیادہ واضح اور مضاف ہو۔

دہا بیٹے کے بارے میں علم یا ایسے ہی دوسرے اضافی حدود کا علم تو اس میں کثرت ہوتی ہے کیونکہ اس میں دو چیزوں کا علم لازمی ہے ذات الہی کا ذات اب کا اور یہ دو علم ہوئے اور تیسرا علم جو ان دونوں کے درمیان اضافت ہے یہ تیسرا علم وہی سابق علموں سے مفہوم ہوتا ہے کیونکہ وہ دونوں اس کی شرط ہیں اور اس کی ضرورت کا تعین کرتے ہیں جب تک کہ اولیٰ مضاف کا علم نہ ہوگا اضافت کا بھی نہ ہوگا اس لئے یہ علوم متحدہ ہوئے جو ایک دوسرے کے ساتھ شرط میں یہی جب اول الہی ذات کو سائر انوار و اجسام کی طرف بحیثیت مبدع مضافات جانے تو اس امر کا حتم ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو جانے اور اجسام کی اکائیوں کو جانے اور انکی طرف اس حیثیت میں الہی ذات کی اضافت کو بھی جانے اور اضافت کا اس کو معلوم ہونا قابل فہم ہوگا۔

دہا ن کا یہ قول کہ جب کوئی شخص کسی چیز کو جانے تو اس کا عالم ہوتا اسی علم سے ختم ہوتا جائے گا لہذا معلوم تو متحد ہوگا مگر علم واحد ہوگا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کا عام ہونا ایک دوسرے علم سے جانا جائے گا (اور یہ دوسرا علم تیسرے علم سے) وہم جو آ اور بالآخر ایک ایسے علم کی طرف قسبی ہوگا جس سے وہ غافل ہے اور اس کو نہیں جانتا اس کے باوجود ہم یہ نہیں کہتے کہ اس کا سلسلہ میر قسبی چلنے لگا ہے وہ ایسے علم پر منقطع ہو جاتا ہے جو اس کے معلوم سے متعلق ہے وہ وجود علم سے غافل ہے بلکہ وہ وجود معلوم سے جیسے کوئی شخص سیاسی کو جانے اور علم کی اس حالت میں اس کا ذہن بے مشغول ہے مستغرق رہے وہ معلوم ہے اور سیاسی اور وہ اس کے سیاسی بن کے علم سے غافل ہے اور اس کی طرف متوجہ نہیں ہے اگر کوئی کہے تو مگر دوسرے علم کا حتم ہوگا اور اس سے اس کی توجہ منقطع ہو جائے گی۔

دہا ن کا قول کہ یہی ان اہم تہارے اصول سے معلومات یاری پر بھی دار ہوتا ہے کیونکہ وہ غیر قسبی ہیں اور علم تہارے پاس واحد ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ ہم اس کتاب میں کسی قسم کی قسبی یا اثباتی بحث تو نہیں کر رہے ہیں جو اس کا جواب دیتے بیٹھے ہم یہاں تو

محکم دلائل سے مزین و متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اور اگر کہا جائے کہ ہم تمہارے کی حاجت لطف پر الزام نہیں لگا رہے ہیں اور جو آرام نے بغیر غوی طور پر لکھے ہیں ختم کو اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں مگر جب روئے مشن خاص تمہارے اس طرف پہنچو تو تمہیں جواب دینا چاہیے۔

ہم کہے ہیں کہ میں تو صرف تمہیں اس بات سے عاجز کر دکھانا ہے نہ تم پر اور میں تمہیں سے خدائی امور کو جان سکتے ہو اور جب تمہارا تجو ظاہر ہو جائے تو یہ چاہنا چاہیے کہ بعض لوگ ایسے ہیں جن کا عقیدہ ہے کہ امور ظاہر کے خدائی کا عقل کو درک کرنا اور اس سے علم نہیں بلکہ عقل بشری کی دریافت سے حاصل ہے اس لئے صاحب شریعت صلوٰۃ اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "تفکروا علی خلق اللہ ولا تصکروا فی دلائلہ" مخلوق خدا کی بابت میں غور کرو خدا کی بابت میں غور نہ کرو تم ان لوگوں میں سے ہو جو نزدیک سمجھتے ہو جو رسول اللہ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی چٹائی کے بے دلیل مجروحہ عقیدہ ہیں اور جس نے سولہ بھیجے ہیں اس پر کسی عقلی حکم کے لگانے سے احتراز کرتے ہیں جو صاحب باری میں عقلی نظریے غور و فکر سے بے نقاب کرتے ہیں جو حتمات اسب کے بارے میں صاحب شریعت کے یہ بات کی تصدیق کرتے ہیں ان کے فرمودہ کلمات کو تسلیم کرتے ہیں جو ان ذات واجب کے عالم عربیہ قہار کی حیرت بخشنے کا براہ امتزاج کرتے ہیں بغیر اس کے جس کے کہ ان صفات کا عالم وہ کسی سے اندر کیا ہے کیونکہ وہ خوف سمجھتے ہیں کہ وہ ذات برہنہ تبارک و تعالیٰ وہ عالم وہم سے اندر یہاں آکر عقل کے پر چلتے تھے ہیں

وہ تین میں جوہر سنگ و انتہا پیوکر ہوا۔

[illegible] (ω_1, ν_1)

ہمارا اعتراض یہی ہے کہ تم چروٹوں کرتے ہو کہ ہم خائفانہ کو دہلے سے بچتے ہیں
ورنہ اس سے ثابت کرتے ہیں مگر وہ لوگوں کی سمجھ سے جو ٹھٹھکیں پتی اور کوئی دلیل ہے
جو حقیقت کو ثابت کرے کہ یہ سب دیکھنے کی طرح کا عمل ہے جس سے کوئی بچتا ہے
کہ جانے کہ یہ شکاں امن میں پناہ دہاوت سے جو دہاوت کرتے ہیں کہ یہ غیر کو بھی جانا
سے جانا کہ دوسرے تحقیق میں اس بات پر متفق ہیں کہ یہ اپنی ذرا کے سوا کچھ نہیں جانا
تو ہم کہتے ہیں کہ فلسفہ کے اس مذہب کی رسوائی کا اندازہ اس سے جو ہوتا ہے کہ

بہت سے نامحدود متاخرین اس کی پرچہ بنی تھیں۔ یہ سب سے اظہار کر چکے ہیں کہ اس قسم کے مسائل کی رفاقت کو کوئی سنجیدہ فہم برداشت نہیں کر سکتا مثلاً مذکورہ بالا دعویٰ کی کوئی جوجو مضبوطیات کو علت پر فصلیت دیتا ہے کیونکہ فرشتے ہوں یا انسانیں سہر حال ہر ذی شعور اپنے کو بھی مانتا ہے اور غیر کو بھی مگر وہ ہے کہ سوائے اپنے ذات کے کسی کو بھی نہیں پہنچا فرشتے تو نہایت ہیں وہ تو مسمون آدمیوں سے بلکہ جانوروں سے بھی گئے گزرا ہو گیا ظہور تو ایک شریف ترین چیز ہے اس کا تھکان تو بہت بڑا نقصان ہے۔ (پھر خدا اس کے نقصان کیسے؟) پھر تم تو بھی کہتے ہو کہ وہ عاشق بھی ہیں اور معشوق بھی ہے کیونکہ اس کے لئے بہار، اعلیٰ ہے اور حسان نام تو بھلا تھا مذکورہ وجود بحیثیت کا کوئی ساجد ہے جس کی کمناہیت ہے حقیقت اسے تو یہ بھی خبر نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے اور کس پر کیا گزری ہے اور اس سے کیا لازم رہا ہے اور اس سے کیا لازم ہوا اور ہورہا ہے اور کب ہو رہا ہے اس سے چڑھ کر ذات یا رکنی تھاں میں کوئی تھکان تصور کیا جا سکتا ہے تمام عقائد کو اس جماعت پر قیام ہوتا ہے جس کو عقائد میں غور و فکر کرنے کا دعویٰ ہے اور وہ اس بنیاد پر قائم ہے کہ رب الارباب سب سبب الہیہ اسباب کو قصا علم نہیں کر دیا میں یہ ہو رہا ہے تو بے دہش میں اور ایک بے جاں فاشی میں کیا فرق ہو گا تعالیٰ تعالیٰ قبول اظہاروں ملو اکبر! اگرچہ ہر عقیدہ کی حاکموں نے اس سے تہا اور کرے والوں کے اقوال سے بالاتر ہے بلکہ مذکورہ اپنے آپ کو مانتا ہے مگر کائنات کچھ بھی نہیں جانتی کہ اس کا کیا ہے اسے آپ کو جاننے میں جب دوسرے کیا احوال کا علم ہو یہ وہ مذہب ہے جس کی کمزوری تو سطح سے مستثنیٰ ہے مگر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ وجود اس سوالیئے کثرت کے اثر سے بھی کمزوری نہیں ہو سکتے وہ اس طرح کہ ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ اس کا طر ف ذات اس کا مین ذات ہے یا غیر ذات؟ اگرچہ کہ یہ غیر ذات ہے تو کثرت پیدا ہو گئی اگر کہو کہ میں ذات سے تو پھر تمہارا ہے اور اس شخص کے دو میان کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ انسان کا اپنی ذات کا علم اس کی بھی ذات سے ملو نہایت ہے کیونکہ انسان کی ذات کا وجود اس حالت میں کچھ نہیں آتا ہے جب کہ وہ اپنی ذات سے غافل ہو پھر جب ہی قنطاریت رہے ہو جاتی ہے تو وہ اپنی ذات کی طرف توجہ کرتا ہے تو اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شعور ذات اس کی ذات کا غیر ہے

پھر اگر تم کہو کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان اپنی ذات کے علم سے خالی ہوتا ہے پھر وہ علم اس پر ظاہری ہوتا ہے تو کمال اس کا میری ہوا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ غیرت طریاں اور مقامات سے نہیں بچائی جاتی کیونکہ یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ میں نے کسی شے پر غصہ کر لیا ہو جائے اور غیرت سے جب کسی شے سے قربان ہو تو وہ وہی نہیں ہو سکتی اور اس کے غیر ہوئے قریب سے خارج نہیں ہو سکتی اس سے یہ ثابت ہو کر دل پیش اپنی ذات ہی کو چاہتا ہے یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ اس کا اپنی ذات کا ظلم اس کی عین ذات ہے مالا غلہ وہ ہم میں وہ چیزوں کے غش کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے ایک تو ذات دوسرے طریاں شعور طریاں کا ایک ذات ہونا وہ ہم میں مقصود نہیں ہو سکتا۔

اگر کہا جائے کہ اس کی ذات ہی عقل و علم ہے اس لئے ایسا نہیں کہا جا سکتا اس کی ذات پھر علم ذات تو ہم کہتے ہیں کہ اس جان میں بھی حیات حیاں ہے کیونکہ علم اس کی حقیقت یا ایا عرض ہے جو موصوف کو چاہتا ہے پھر یہ کہنا کہ اس کی ذات ہی عقل و علم ہے یہ کہنے کو بھڑک ہے کہ وہی قدرت و اور ہے اور وہی قائم بنفسہ ہے نیز اس کی ذات ہے جیسے کون سی ایسی یا سفیدی کے بارے میں کہے کہ وہ قائم بنفسہ ہے یا کیت و تریج تخلیق کے بارے میں کہا جائے کہ وہ قائم بنفسہ ہیں یا یہ کہ اعراض قائم بنفسہ ہیں یہی حسن اصول پر یہ محال سمجھا جاتا ہے کہ صفات احسام بغیر جسم کے جو غیر صفات ہے بنفسہ قائم ہو جائیں اس طرح یہ بھی محال سمجھا جائے گا کہ صفات علم و ہیئت و قدرت و اور وہ بھی بنفسہ قائم ہو جائیں البتہ وہ ذات کے ساتھ قائم ہو سکتے ہیں لہذا حیات ذات کے ساتھ قائم ہوگی اور اس کی حیات کہلائے گی ایسا ہی دوسری صفات ہیں اس طرح و حوال سے نہ صرف تمام صفات کو اور حقیقت و اہمیت کو سب کسے پر ہی اکٹھا نہیں کر سکتے جب تک کہ اس سے قیام بنفسہ کو بھی سلب نہ کر لیں اور اس کو کھلی اعراض و صفات ہی نہ تو تحلیل کر دیں جس کا تو ہم بنفسہ ممکن نہیں۔

آئندہ ایک الگ مسئلہ کے سلسلہ میں ہم یہ بھی بتائیں گے کہ فلسفی مانند قوی نے عالم بنفسہ اور عالم بغیرہ کو بے بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے ہوتا جہت قہل۔

مسند (۷)

تلفیظوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اول کیلئے یہ جائز نہیں کہ اس کا غیر اس کے ساتھ جنس میں مشارکت کرے اور عقلی

طور پر جنس و فصل کا اول پر اطلاق نہیں ہو سکتا

فصل اس امر پر متعلق ہیں وہاں پر اپنا یہ دعویٰ قائم کرے ہیں کہ جب دل کسی شے سے جیسی مشرکت میں کہے تو پھر کوئی شے اسی کی حیثیت سے بھی اس سے متصل نہیں ہو سکتی لہذا اس کی کوئی حد (قریب) نہیں ہو سکتی کیونکہ حد جس سے مرکب ہوتی ہے اور جزاء سے مرکب ہو تو ان کی کوئی حد بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ ترکیب کی ایک نوع سے اور وہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ کسی کا یہ کہنا کہ وہ موجود ہوئے جو ہر ہونے اور غیر کے لیے علت ہونے میں معقول اولیٰ کا مساوی ہوتا ہے مگر صاف طور پر کسی دوسری حیثیت سے وہ معقول ہونا سے مستبعد ہوتا ہے تو یہ مشرکت فی الجنس نہیں کہلاتی یا سکتی بلکہ وہ دل و دم عام میں مشرکت ہوگی اور جیسے کہ متعلق سے معلوم ہوتا ہے کہ جس دو نام میں فی الحقیقت فرق سے گزردہ دونوں علوم میں متفرق نہ ہوں کیونکہ جنس ذاتی وہ صفت عام ہے نہ خاص (وہ کہا ہے) کہ جواب میں عام طور پر قتالی جاتی ہے اور شے محمدی کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے اور اسکی ذات کی حقہ (یعنی قائم کرے) دیکھ لیتی ہے جیسے انسان کا ایک زندہ ہستی ہونا، حیثیت اسباب میں داخل ہے (یعنی زندہ اور ہونا) وہ جس ہوگا اور اس کا مولود ہو، غلوں ہونا اس کے لئے لازم ہے جو بھی اس سے جدا نہیں ہو سکتا لیکن وہ صفت میں داخل نہیں ہے مگر چونکہ لازم عام سے یہ ذات مسلط کے ان مطالبات میں سے ہے جس میں قہر نہیں آیا جاتا نیز یہ خون بھی کہ جاتا ہے۔

کہ جو دواشیہ کی چیزوں میں بھی داخل نہیں ہوتا بلکہ وہاں حیثیت کی طرف رو طرح سے معصوم ہوتا ہے یا تو لازم غیر مذہبی کی حیثیت سے جیسے انسان ہونا، اسکی حیثیت سے جیسے انسان ہونا، لہذا جو جس کی زمانے میں بتا ہوں ہے لہذا جو دواشیہ مشرکت جس میں

رہ جان کے قہر کی قسم

اور اس پر دوسروں سے جرح کی جاتی ہے ایک ہے مطابق دوسرے مطابق ۔
مطابق یہ ہے کہ کہا جائے گا کہ یہ آپ کے قہر کا خلاصہ ہے سوال ہوتا ہے کہ
اوس کے بارے میں اس کے محال ہونے کو آپ سے کسی حرج جانا تھا کہ آپ نے اس
پر اعلیٰ کی ٹہنی کی غیورگی ہے آپ کا تو یہ کہنا ہے کہ دوسرے کے لیے چاہیے کہ ایک شے
میں اول سے مشابہت کرے اور ایک شے میں بائیں ہو اور جو چیز کے بارے میں اس سے
مشابہت کرتی ہے اور سوچے کہ اس میں مابین ہوتی ہے وہ مرکب ہوگی اور مرکب محال
ہے

بد اہم کہتے ہیں کہ ترکیب کی اس نوع کا محال ہونا تم سے کیسے جانتا اس پر تو کوئی
میل نہیں ہے سوائے تمہارے اس قول کے جوئی صفات کے امتداد میں تم نے پیش
کیا ہے کہ جو جنس و فصل سے مرکب ہوتا ہے وہ اجزاء سے بنتا ہوتا ہے اگر کسی چیز یا نکل کا
وجود دوسرے سے مستقیم ہو کر صحیح ہو سکتا ہے تو وہ دوسرے کے برخلاف واجب الوجود ہوگا
اور اگر آواز کا وجود کل سے مستقل ہو کر صحیح نہیں ہو سکتا اور نہ کل کا وجود احزاء کے بغیر صحیح ہو
سکتا ہے تو ان میں سے ہر ایک معلول کا محتاج ہوگا اور اس دامن پر ہم نے صفات کی بحث
میں غور کیا ہے اور بتا دیا ہے کہ قطع تسلسل علی میں محال نہیں ہے ورنہ کل سوائے قطع تسلسل
کے کسی طرف رہ سکتی نہیں کہ سکتی ۔

یعنی وہ عظیم الشان چیزیں جن کے ساتھ واجب الوجود کے متصف ہونے کے
لزام و تم نے اکثر لایا ہے تو اس پر کسی دلیل سے روکنا ہی ہو سکتی کہ واجب الوجود کا وصف
وہا ہے جو تم بتاتے ہو کہ اس میں کثرت نہیں ہو سکتی لہذا وہ اپنے فوہم میں نے میرا محتاج
نہیں ہوتا تو اس وقت اثبات واجب اور خود پر تو کوئی دلیل نہیں ابنت صرف قطع تسلسل پر دلیل
ہے اس پر ہم نے صفات کے بحث میں جرح کر دی ہے جس نے کی تفسیر میں و فصل میں
موسوم کی تفسیر کی طرح نہیں جو ذات و صفت میں کی جاتی ہے کہ نہ صفت غیر ذات ہے
اور ذات میر صفت ہے غور کل جب میر جنس نہیں ہوتی جب بھی ہم نوع کا ذکر کرتے ہیں جو
گویا جنس اور رائد و جنس کا ذکر کرتے ہیں مطلب ہم کہیں انہی تو گویا ہم ایک ہی اس کا ذکر کر
رہے ہیں جس پر قطع کا اشارہ کیا گیا ہے لہذا یہ کہنا کہ کیا اسانیت حیوانیت سے مستثنیٰ ہو سکتی
ہے اسکی حیاتیات ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ کیا ان نیت خود اسانیت سے مستثنیٰ ہو سکتی ہے جبکہ

رنگ ہوئے کی شرط ہے اگر وہ شرط ہوئی ہے تو سر کی جیسے رنگ ہو سکتی تو یہ اس کا جو سبب ہوگا کہ اس کی (یعنی رنگ کی حقیقت میں تو دونوں میں سے ایک بھی شرط نہیں ہے یعنی عقلی طور پر رنگ ہوئے کی حقیقت کے ثبوت میں) اور چنانچہ اس کے وجود کا مطلق ہے تو ان میں سے ایک شرط ہو سکتی ہے گو شرط واحدہ بھی نہ ہوگی اصل کے بغیر جس کا وجود ممکن نہیں اسی طرح جو وہ ممکن نہ ہو سکتا ہے اور نہ وہ اسے تسلسل کو متعلق کرنا ہے تو وہ کہہ سکتا ہے کہ دونوں فعلوں کی وجہ محتاج ہیں اور کوئی ایک فعل ہی نہ شرط وجود میں ہے لیکن یہ سبب تفسیر نہیں۔

اگر کہا جائے کہ یہ رنگ میں تو جائز ہے کیونکہ اس کے لئے وجود مصارف الیہا ہیست ہوتا ہے، جو رائد علی الہیست ہے لیکن یہ واجب الوجود میں جائز نہیں کیونکہ اس کے لئے حوائج واجب وجود کے کچھ نہیں ہیں، البتہ ہیست ہی نہیں جس کی طرف وجود کو مصارف کیا جائے جیسے کہ سبب کا فعل یا سرخی کا فعل اس حیثیت سے کہ ہونے کے لئے مشترک نہیں البتہ وہ اپنے اس وجود میں جو صفت سے حاصل ہوتا ہے شرط ہونے میں اسی طرح وجود واجب میں کسی چیز کو شرط نہ ہوتا چاہے کیونکہ وجود واجب اور کیلئے ایسا ہی ہے جیسے رنگ کے لئے رنگ ہو کر رنگ کی طرف وجود محتاج کی طرح نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود اسکی حقیقت ہے جو وجود کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اس کی توجیح ہم کہندہ مسئلہ میں کریں گے، کہ یہ دعویٰ کے واجب الوجود وجود الیہا ہیست خارج عن الموصوف ہے حاصل حکم یہ ہے کہ یہ لوگ عقلی تشبیہ کی بنیاد ترکیب جنسی افعالی پر رکھتے ہیں پھر اس کی بنیاد عقلی ہیست اور مادہ وجود پر قائم کرتے ہیں

ہاں جب ہم اعتراض کر کو جو کہ اس اساس ہے باطل کر دیے ہیں نزات کے دعویٰ کی پوری محاربت منہدم ہو جاتی ہے تب معلوم ہوتا ہے کہ انکی قوت محض نفاذی ہے۔

الزام کا مسئلہ دوم

ہم کہتے ہیں کہ اگر وجودی ہریت و وحدانیت میں کس کیونکہ وہ جواب دہ (۱) کیا ہے (۲) اس میں قیاس نہیں کیے جاتے تو تمہارے پاس اس (۳) عقل مجرد ہے دوسری تمام عقل کی طرح (وجود کے مادی مبادی ہیں جن کو وہ طے کر بھی کہتے ہیں یعنی علت اس کے مصلوبات) اور عقل مجرد عن مادہ ہیں اسی حقیقت میں خدا اور اس کا مصلوب اولیٰ شامل ہوگا کیونکہ مصلوب اس میں پیدا ہوتا ہے جس کی ذات میں ترکیب نہیں ہوتی

سوائے حیثیت لازم کے لہذا دونوں اس بات میں مساوی ہیں اس لئے کہ اس بات دونوں میں سے ہر ایک عقل مجرد میں لازم ہے اور یہ ایک حقیقت جنسہ ہے کہ نکتہ ذیل سے کیلئے عقلیت مجرد لازم میں سے جنس بلکہ وہ ماہیت عقل ہے اور عقل ماہیت اول اور تمام عقول کے درمیان مشترک ہے اب اگر اول دوسری عقول سے کسی دوسری شے کی وجہ سے باہن نہ ہو تو تم انھیں کو بغیر، یعنی ماہیت کے تصور کرتے ہو اور اگر وہ باہن ہو تو جو ماہیت نہ ہوگا، وہ عقل کے ماہیت رکھنے سے سوہوگا، اور اس میں مشارکت حقیقت میں مشارکت ہوگی کیونکہ اس اپنے نفس کو بھی جانتا ہے اور اپنے غیر کو بھی (اس کے نزدیک جو ایسا سمجھتا ہے) اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں عقل مجرد میں لازم ہے اور معلولوں میں یعنی عقل اول جس کو کہ تھانے بغیر واسطہ ایجاد کیا ہے اس صفت میں اول کے ساتھ شریک ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ عقل جو معلومات میں مختلف انواع کی ہوتی ہے اور اس کا اشتراک عقلیت میں ہے اور انتزاعی فصول کی وجہ سے ہے، اس طرح اول عقلیت میں ان سب سے مشارکت رکھتا ہے۔

اب فلسفیوں کے سامنے دو تباہیوں پہلو ہیں یہاں تو وہ کا عدہ لاچار ہوا جس نے مقرر کیا ہے نوٹ جائے گا یہ پھر انھیں ماننا پڑے گا کہ عقلیت مقوم ذات اول نہیں۔ ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی کا بھی اختیار کرنا ان کے لیے محال ہے۔

مسئلہ (۸)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ وجود اول (خدا) بسیط ہے، یعنی وہ وجود محض ہے نہ ماہیت ہے نہ حقیقت جس کی طرف وجود کی اضافت کی جائے، اس کے لئے وجود ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ اس کے غیر کے لئے ماہیت واجب ہے۔

اس پر طرح سے جرح کی جائے گی

اول :-

مطالبہ دلیل کا ان سے پوچھا جائے گا کہ تم نے یہ کہے جانے ضرورت حمل کی بناء پر اطرین نظریہ سے؟ ضرورت حمل کی بناء پر تو نہیں ہو سکتا بلکہ تمہیں اس کے ثبوت میں نظریہ دلائل پیش کرنی چاہئیں۔

اگر کہا جائے کہ اگر اس کے لئے ماہیت قرار دی جائے تو وجود اس کی طرف منافی ہوگا اور اس کا تابع و لازم ہوگا اور تابع معلول ہوتا ہے لہذا وجود جب معلول ہوگا اور نہ اسے متعلق ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ لفظ وجود جب کے اطلاق میں ہمیں پائی جانے سے ہم کہتے ہیں کہ اس کے لیے جمیعت یا ماہیت ہے اور یہی حقیقت موجود ہے یعنی معدوم یا متنی نہیں ہے اور وجود اس طرف منافی ہے مگر اس کا تابع و لازم نام رکھ لئے ہو لفظ کے رد بدل میں کوئی حرج نہیں۔ جان لینے کے بعد کے وجود کے لئے کوئی حامل نہیں ہے بلکہ یہ وجود ہے بلکہ علت فاعل کے اگر تابع و معلول سے یہ مراد ہے ہو کہ اس کے لئے علت فاعل ہے تو یہاں تو نہیں ہو سکتا اور اگر اس کے سوائے کوئی اور چیز مراد لی جائے

تو وہ مسئلہ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ یہاں قطعاً کسلسل علی مردوات کرلے
اور اس کا فایز حقیقتاً محمد وادایت کا ہے۔ کس ذریعہ تمس ہے مطلب، دیت کا تعلق نہیں

خود چاہے کہ اس سے مراد اوستا ہے کہ باپیت و جوج کا مطلب ہے جو یا پست کے تابع ہے کی وجہ سے اس کا معنوں یا معنوں ہوگا۔

۱۔ ہم نہیں گئے کہ ماہیت اشیاء حادثہ میں وجود کا موجب نہیں ہوتا تو نہ ہم میں کیے ہوئے ہو، نہ اگر وہ جب سے اس کا فاعل مراد لینے میں اور اگر اس سے کوئی دوسری چیز مراد لی جائے (یعنی کسی چیز جو تاگزیر ہے) اور ماہیت وجود کا موجب ہو سکتی ہے اور وہ محال بھی نہیں ہے نہ جو چیز اصل میں محال ہے وہ تسلسلِ مطلق سے محرم جب وہ منقطع ہو جائے تو محالیت وضع ہو گئی باقی تو اس کے محال ہونے کی کوئی وجہ نہیں رہے۔ اس کے کنارے کہنے پر ایک ناظم برقی چاہیے مگر یہ نہیں جرحاً۔ نہ نے پیش کی ہیں، اس کی حکمت کی قسم ہی کے میں جس کی غیور دیا، و تر () خط واجب الوجود پر سے جس سے وہ بعض خارج کا اثر کرتے ہیں (۲)۔ یہ تسلیم کر لی گیا کہ اس وجہ وجود پر انکی اوصاف کے ساتھ بات کر رہے ہیں جیسا کہ خطایا مبادیہ میں ہے۔

عزیمکے ظنیفوں کی دلیل اس بارے میں فی صلت اور فی انفسہ میں ہی واصل کی
نہیں ہی کی طرف رجوع ہوتی ہے بلکہ یہ اور زیادہ کثرت اور کثیم ہے کیونکہ اس شرب کا رجوع
وائے مجرد و غفلت کے اور چہ نہیں ہے ورنہ عقلاً ماہیت واحدہ موجودہ نے فرض کیلئے مجاہد
دائی ہے اگر وہ کہتے ہیں کہ ہر ماہیت موجودہ متکثر ہوگی کیونکہ عقل میں ماہیت کا تصور بھی
ہے اور وجود کا بھی تو یہ انتہائی گمراہی سے کیونکہ موجود واحد ہر حال میں یکوہ میں ہے مگر ہے اور
ہر موجود سے حقیقت بھی ضروری ہے وجود حقیقت وحدت کی لٹی نہیں کرتا۔

دوسرا مسئلہ

ہم کہتے ہیں کہ وجودِ باہست و حقیقتِ غیر محسوس ہے جیسا کہ ہم عدمِ مرسل کو نہیں سمجھ سکتے، مگر اس کے ایسے سوچو کی طرف اس حضرات کی جانب سے جس کا کہ وہ عدمِ مرسل کو ہم عدمِ مرسل و غیر حقیقتِ محسوس کی طرف اسافت کے ہیں کچھ سمجھو صاحبِ اہم و اہم و حدائقیں کریں کیونکہ واحد کیسے متعین کیا جائے گا جو نے میرے باطنی ضمیر ہو، اور اس

کئے حقیقہ مکی۔ ہر اسی لئے کہ لگی، رست کی نئی حیثیت ہے و جب حقیقت موجود نہ تھی
نہ جاتے تو، ہر بھی کچھ میں میں نے گا گویا یہ نئی بات ہوئی جیسے کہ کوئی کہہ رہا ہو و
اور موجود نہیں اور رہنا تھا ہوگا

اگر اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس کو حصول کچھ چاہے تو معنوں کا تعلق میں آیا، جو
چاہے کہ پڑے گا جس کی حقیقت۔ اور اس کے لئے سر تھا اپنے وجود میں مشرک نہ رہتا ہو
جس کو حقیقت ہے، رست میں اس وقت میں اس سے مراد ہوتا ہے کہ اس نے اسے
بولی ہے اور اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ معنوں کا تعلق میں اس لئے کہ حقیقت کہوں میں
چاہے کہ اس نے اسے سوائے اس کے کوئی ضد غیر معقول ہے اور کوئی دلیل ہوگا و جو
کی ضد غیر معقول ہو تو چونکہ اس کے لئے حقیقت کی نئی حقیقت ہے اس سے وہ معقول نہیں ہو جاتا
اور جو معقول ہوتا ہے چونکہ اس کے لئے حقیقت کا استدلال ہوتا ہے اس لئے وہ غیر معقول نہیں
ہو جاتا۔

معقول۔ میں ظنیوں کی یا پتا پیدی حقیقت کی نہیں ۱۰۰ یوں میں سرگردانی
نہ ہوتی۔ انہوں نے یہ خیال کر لیا کہ خدا سے حاصل تصور تک کی پہلی سوچنے سے نہیں
اور اس میں کی حقیقت کی تباہی ہو رہی ہے کہ کوئی نئی حقیقت ہے کی حقیقت ہے کی حقیقت
کے بعد صرف لفظ جو پالی و جاتا ہے مانی اور معنی جو، یہ کی طرف مصافحہ نہیں کیا جا
سکتا۔

اگر کہہ جائے کہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ واجب ہو رہا ہے اور وہاں یہ ہے تو
ہم سمجھتے ہیں کہ واجب کے معنی وہ ہے جس کی حقیقت کے کچھ نہیں ہو رہا تو سب کچھ سے اس سے
حقیقت ذات کا تمام نہیں ہو سکتا اور اس کی حقیقت حقیقت کے لئے لازم ہے کہ وہ
حقیقت اپنی اس سے صرف اس قابل ہم بولی چاہیے کہ اس کے لئے حقیقت نہیں اور اس کے عدم
کا تصور ہو سکتا ہے کہ وہ خوب کے لئے اس کے سوائے کوئی حقیقت نہیں۔

طاہر انیس گروہ جو کہ خود پر یاد کیا جائے تو اثرات یہ ہو جاتی ہے اور
اگر وہ یہ نہ کیا جائے تو اس کی حقیقت کیسے ہو سکتا ہے جو وہاں رست نہیں بلکہ جو وہاں نہیں نہیں
وہ ہمیں بھی نہیں ہو سکتا

مسئلہ (۹)

اس بیان میں کہ فلاسفہ عقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے سے

عاجز ہیں کہ اول (خدا) کے لئے جسم نہیں

ہم کہتے ہیں کہ یہ بات کی وقت ٹھیک ہو سکتی ہے جب یہ سمجھا جائے کہ جسم حادث ہے کی حیثیت سے وہ حوادث سے ملتا نہیں ہوتا اور ہر حادثہ حادث کا متعلق ہوتا ہے۔

مگر جب تم جس کو قدیم سمجھتے ہو کہ اس کے وجود کے لئے اول نہیں یا وجود یکہ وہ خالی اور حادث نہیں تو سوال ہو سکتا ہے کہ اول جسم کیوں نہیں ہو سکتا؟ چاہے وہ سورج ہو یا فلک آسمانی ہو یا اس کے سوائے کچھ اور ہو۔

اگر کہا جائے کہ چونکہ جسم ایسا مرکب ہوتا ہے جس کو کتنا کثرت میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اور قسمت مطلوبہ کے لحاظ سے بھی وہ صورت و حیلہ میں منقسم ہو سکتا ہے اور ان اوصاف ہی میں منقسم ہو سکتا ہے جن سے وہ لامتناہی تقسیم ہوتا ہے تاکہ وہ دوسرے اجسام سے تکیہ ہو سکے ورنہ اجسام اس حیثیت سے کہ وہ اجسام ہیں مبادی ہو گئے اور واجب الوجود تو ایک ہے ان تمام وجود کی بنا پر وہ قائل تقسیم کس طرح ہو سکتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ہمارا روح خود ہمارے جسم کی علت نہیں ہے اور مجرد نفس فلک اس کے وجود جسم کی تمہارے نزدیک علت ہے بلکہ ہاں اس کے سوا کسی علت کی وجہ سے موجود ہیں اگر ان دونوں کے وجود کو قدیم تسلیم کیا جائے تو چارہ ہوگا کہ ان کے لئے علت ہو۔

اگر کہا جائے کہ روح جسم کا کتنا کس طرح و قوت پر ہے؟

تو ہم کہیں گے کہ یہ ایسی نئی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ جودوں کا قوت کیسے ہوا یا کہا جائے گا کہ یہ سوال حادث کے بارے میں کیا جاسکتا ہے اور جہ نازل سے موجود ہے اس کے متعلق ہو سکتا ہے جب وہ سب کے سب ہمیشہ سے موجود ہیں تو جب نہیں کہ ثابت بھی دینی ہوں اگر کہا جائے کہ جسم ہے حیثیت جسم اپنے غیر کا متعلق نہیں ہو سکتا اور روح مستقل جسم و علت جسم کے بغیر کام نہیں کر سکتی اور جسم (۱) اجسام کی تخلیق کے لئے روح کا واسطہ ہیں

جب یہ طائر ہوتا کہ وہ لوگ قدرت میں کمر بستہ رہ کر جانتے نہ تھے کہ
 ان میں کونسا جبریل علیہ السلام کے پاس تھا تو ہمارے دماغ بھی ملتے کے ساتھ جانتے نہ تھے کہ اس کی طرف سے
 کیا گیا ہوگا جسے شمس کے رستے میں یہ سواں نہ ہو تو ہرے جو کہ تھے وہ رستے
 معرونی تھے تو ملتے کی صورت میں بھی ایسا ہی سول ہوا گا کہ اپنے شمس سے اس مقدار کو
 خصوصیت کی کیا دو ہے قدرت کی صورت میں مگر اس سوال کا اس طرح جواب دیا
 یا خداوند کہ یہ خدا اپنے جبر کی مقدار کی طرح نہیں سے کیونکہ کلام یہ صرف دوسرے سے
 ہی سے متعلق ہے تو شمس کے رستے میں بھی نوعیت کی محتاج نہ ہو یہ ای جی جب یہ جا
 سکتا ہے اور اس سے منفرد نہیں ہے۔

اور اگر یہ مقدار تعین جودہ تھی اس آج بھی ہے اس مقدار کے مساوی و خور
 میں نہیں آتی تو اب یہ سوال پیدا ہوا گا کہ اپنے شمس سے کون سے تیار دیا گیا؟ (خصوصاً
 ظہور کے حصول کیونکہ وہ ارادہ کیا تھا انکار کرتے ہیں) اور اگر اس کے لئے مشیت ہو تو
 جو ثابت ہو گا بلکہ کہا جائے گا کہ یہ طرح اس کے خیال میں ملتے قدیم واقعہ ہو گئی اس
 طرح جس کو ہم نے اس کی رائے کی خاطر ملتے دنی میں لیا ہے (قدیم سے واقعہ ہو گیا)
 اس بحث میں جو شخص فلسفیوں سے متاثر ہو کر رہے اور اعتدالات سے مدد لے
 سکتا ہے جو فلسفیوں نے اور وہ قدر کے خلاف کام کیے ہیں اور ان اثرات و اثرات سے
 جو نقطہ قطب و رجعت حرکت فلکیہ کے مدار پر نے قوم کیے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ جو
 شخص حدیث حرام کا مکمل عبور و اس پر دلیل قائم نہیں کر سکتا وہ لوگ کے لئے قسم
 نہیں ہے۔

کرے پر مجبور ہیں مگر کہا جائے کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ جسم یہ تو واجب الوجود ہو سکے جو محال ہے یا ممکن الوجود ہو سکے تو ہر ممکن علت کا قیاس ہوتا ہے۔

اور ہمارا جو سبب یہ ہے کہ واجب الوجود اور ممکن الوجود کے الفاظ بے معنی ہیں اور فلسفیوں نے جو قیاس یہ پیش کر رکھا ہے اس کی اصل ان ہی دو علتوں میں پہلی علت ہے نہ بیچے میں مفہوم کی طرف ہی رجوع کرنا چاہیے اور یہ ہے نئی علت یا اثبات علت تو کیا وہ کہے ہیں کہ ان جسم کی علت ہوگا ماحدوثی ویری تو کہتا ہے کہ ان کی کوئی علت نہیں ہو فلسفیوں کو یاس سے انکار کی وجہ یہ ہے کہ اگر امکان سے یہی مراد لی جائے (یعنی جس کی علت نہیں) تو ہماری کو واجب الوجود کہتے ہیں اور وہ ممکن نہیں ہے اور ان کا قول کہ جسم کا واجب ہونا ممکن نہیں محض غلط فہمی سے پلا ہو سکتا ہے۔

اور کہا جائے کہ جسم کے لئے اجزاء کے ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور کل تجوہد تو اجزاء ہی سے قوام پاتا ہے اور اجزاء کی نوعیت بھی انہماں کے تجوہد کی پہلی وجہ ایسے ہی بلا علت مطلقہ و بے سبب ہے یہاں

اس کا رد فلسفیوں سے ممکن نہیں سوائے اس کے کہ وہی دلیل و سرائی جوت ہے جو موجود اس سے نفی کثرت کا قیاس ثابت کر لی ہے سم سے اس کا بطلان کر دیا ہے اور فلسفیوں کے ہاں کوئی دوسری دلیل ان کی نفی حیرت میں موجود نہیں ہے اس سے طبر ہو جاتا ہے کہ جو وحدت عالم کا مستند نہیں ہوتا اس کو صمیمہ ہم کہتے تو فی اصل و فیہ نہیں مل سکتی

مسئلہ (۱۱)

ان فلسفیوں کے قصور استدلال کے بیان میں

جو سمجھتے ہیں کہ دل اپنے غیر کو جانتا ہے اور

انوار و جناس کو بخوبی جانتا ہے۔

مسلمانوں کے پاس دو حوالے ہیں: اول، حدیث: "دل قلوب کے پاس
سوائے ذات و صفات جو نہ تھا ان کے بغیر نہیں اس کے سوا جو کچھ بھی ہے اس کے
ارادے ہی سے جیت سے حادث ہوا ہے" (مقدمہ) سے حدیث کے علم پر نہیں آیت نہ دینی
تبیح کے طور پر "مآلے کیونکہ مرا (شی جس شے کا ارادہ کیا سو) باسودت
مرید (یعنی ارادہ کرے والے) کو معلوم ہی ہوا چاہیے کی۔ دوسرے یہ ہے کہ اس کی کجی کا علم
ہے بلکہ کل اس کی طرف سے اور اسی نے ارادے سے حادث ہوئے ہیں کائنات کی کوئی
چیز ایسی نہیں جو اس کے ارادے سے حادث نہ ہوئی ہو جب یہ ثابت ہو کہ وہ جس چیز کا
ارادہ کرے اس کا مرید ہوتا ہے وہ غیروارث اس وحی معنی کی حیثیت بھی ہوتا ہو ہے
اور حتیٰ جو اپنے غیر کو جانتا ہے وہ اپنی بات کو بھی جانتا ہے اس طرح کائنات معلوم
کے نزدیک حد کے علم کا سر و سرور پتی سے اس مسئلہ کو مسئلہ در نے اس طریق سے سمجھا
سے جو کچھ وہ سمجھتے ہیں کہ حادثات کا علم خدا ہی مرید ہے

اسد قرآن کریم کے لئے ہو کہ علم خدا ہے حد کے سے حدیث میں ہے
وہم جیسے چاہتے ہو کہ وہ علم خدا ہے کہ کوئی دوسری دینی چاہیے۔

اس میں نے اس کی تحقیق میں اپنے فلسفیانہ مباحث کے مسئلے میں جو جو تصاب
اس کا نام دینا: اس میں پیش کیا جاسکتا ہے

پہلا بیان :-

اول موج وہ ہے مگر ماہ سے مکی نہیں اور ہر موجود جو ماہ سے مکی نہ ہو عقل محض ہو گا اور جو بھی عقل محض ہو گا اس پر تمام مقولات کھلے ہوئے ہوں گے کیونکہ کسی ماماشیاء کے اور ایک سے جو شے مانع ہوتی ہے وہ ہے ماہ سے کے ساتھ تعلق اور مشغولیت آدمی کی روح اور ہیرا (یعنی بدن) میں مشغول ہے جب اسکی مشغولیت موت کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے اور وہ شہوات جسمانیہ اور صفات مدویہ جو اسو طبعیہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں سے پاک و صاف ہو جاتی ہے تو اس پر رے خدائی مقولات کا انکشاف ہو جاتا ہے اور اسی کے یہ بھی فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کمال مکرر وہ مقولات کے شناسا ہوتے ہیں اس سے کون چیز چھپی ہوئی نہیں ہوتی کیونکہ وہ بھی عقول بکرہ ہیں جو کسی آدمی سے شائیں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ تمہارے اس قول کے اول موج وہ ہے مگر ماہ سے مکی نہیں ہے۔ سنی اگر یہ ہیں کہ وہ نہ جسم سے اور نہ جسم میں منطبع ہے بلکہ وہ قائم بنفسی سے بھی کسی شخصیت اور احساس جہت کے قیود مسلم ہیں۔

وہ کیا تمہارا یہ قول کہ وہ عقل بکرہ ہے عقل سے تبرا ہی کیا مراد ہے "مگر اس سے مراد وہ سستی ہے جو تمام شیاؤں کو جانتی ہے تو وہی مطلوب ہے ہمارا بھی اور کسی سو سو خراج بھی مگر تم نے اس کو قیوس مطلوب کے مقدمات میں کیسے داخل کر دیا کہ تم اس کے سوانے کی اور چیز سے مراد لیتے ہو (یعنی وہ جو اپنے آپ کو جانتی ہے) اس بیان سے تمہارے قاضی بھائیوں کو تو اتفاق ہو گا لیکن کسی توتو تک قریب چاہتے ہو وہ یہ ہے کہ جو اپنے آپ کو جانتا ہے وہ اپنے غیر کہ بھی جانتا ہے اس لئے کہا جائے گا کہ تم نے اس کا دعائیں کیا "یہ کون ضروری صداقت بھی نہیں ہے غرضیکہ ابن سینا اور رے میں تمام خلافت سے الگ ہوتی ہے اس لئے۔ سوال کیا جاتا ہے کہ اس کو م ضرورتاً کیسے تسلیم کرتے ہو اور اگر یہ ضروری دیکھ کا محتاج ہے تو ضرور وہ لیا گیا ہے؟

اگر کہا جائے کہ عقل بکرہ شیاؤں کا علم رکھی ہے کیونکہ اور ایک شیاؤں سے مانع نہ ہو وہ ہی ہوتا ہے ضرور ہاں۔ مارہ نہیں ہے۔

تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ تم تسلیم کرے ہیں کہ مادہ مانع ضرور ہے مگر یہ تسلیم میں کرتے کے صرف یہی مانع ہے اور اس کے قیاس کو قیاس شرعی کی شکل میں اس طرح پیش کیا جاسکتا

ہے کہ اگر فصل بارہ میں ہوگی تو اشیاء کا دراک نہ کرے گی لیکن بارہ میں تو نہیں ہے اس لئے اشیاء کا بارہ تک کرے گی اور یہ استثناء فیض مقدم ہے اور استثناء فیض مقدم کا ہذا اتفاق کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا وہ ایسی بات ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اگر وہ انسان ہے تو حیوان ہو گا مگر چونکہ انسان نہیں ہے تو حیوان بھی نہ ہو گا اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ بہت سی چیزیں انسان نہیں ہو سکتیں مگر حیوان ہو سکتی ہیں جیسے گھوڑا اور مکتی ہے اور گھوڑے حیوان ہیں اس استثناء فیض مقدم فیض ثانی کا نتیجہ دیتا ہے جیسا کہ مطلق میں وہ شرط کے نام سے مذکور ہے کہ وہ مقدم پر ثانی کے انکسار کا ثبوت ہے اور یہ صبر کے ساتھ ہوتا ہے کہ جیسے کہیں کی اگر سورج نکلا ہے تو دن موجود ہے لیکن سورج نکلا نہیں ہے اس لئے دن موجود نہیں کیونکہ دن کے وجود کے لئے سورج نکلنے کے موافق ہو سبب نہیں ہے اسی طرح ایک دوسرے پر منطوق ہوگا (اس قسم کی بحثیں ہم نے کتاب معیار العظم میں کی ہیں جو اس کتاب کے شعبے کے طور پر لکھی گئی ہے)

مگر کہی جائے کہ ہم خاکس کا دعویٰ کرتے ہیں وہ یہ کہ عقلی مادے میں محصور ہے لہذا اس کے سوائے جو ہو گا وہ عقلی نہ ہو گا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ محض حکم ہے اس پر دلیل کیا ہے

دوسرا بیان

اسیام کا قوس ہے کہ گرچہ کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اولیٰ احداث عالم کا ارادہ کرنے والا ہے اور یہ کہتے ہیں کیوں کہ حادثہ ربانی سے اہلہ ہم یہ کہتے ہیں کہ عالم اس کا فعل ہے اور اس سے موجود ہو ہے اور یہ ضرور کہتے ہیں کہ وہ صحت ظاہری سے کبھی محروم نہ رہے ہمیشہ قائل رہا اس کے ساتھ سببوں سے ہمیں کوئی اختلاف نہیں اور جہاں تک کہ بنیادی سوال کا تعلق ہے۔ (یا عالم خدا کا فعل ہے) اس میں مطلقاً کہیں اختلاف نہیں چونکہ قائل کو اپنے فعل کا علم ہوتا ہاں اتفاق واجب ہے ہم یقین رکھتے ہیں کہ خدا کو کائنات کا علم ہے اور ہم کائنات کو خدا کا فعل سمجھتے ہیں۔

جواب: اس کا وہ طریقوں سے دیا جاسکتا ہے

ایک یہ کہ فعل کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔

(۱) ارادی جیسے انسان و حیوان کا فعل۔

(۲) اور طبعی جیسے سورج کا فعل روشنی، یا مگ کا فعل گرم کرنا یا پانی کا فعل ٹھنڈا کرنا

و غیرہ فعل کی حیثیت سے علم کو ہر وہی میں شمار کیا جاتا ہے جیسا کہ اس میں اس کا قیاس کیا جاتا ہے اس کو فعل بھی تو نہیں کہا جاتا۔

اور قہار سے نزدیک چہرہ میں نام کا فعل اللہ تعالیٰ کا ایک طبعی و ضروری فعل ہے جو اس میں ان مقامات ہے وہ ارادہ کی و اختیار کی فعل تو نہیں بلکہ اس کی ذات کے لئے ایسا ہی لازم ہے جیسا کہ صورت کے لئے نور و درجہ طرح کے سورج کو اپنے آپ سے نور کو الگ کرنے کی قدرت نہیں اور نہ آگ کو اپنے سے خاصیت حرارت دور کرنے کی قدرت ہے اسی طرح ہوس کا اپنے افعال سے الگ ہو سکتی نہیں تعالیٰ عن قہر مطلقاً کیسے لا خدائے تعالیٰ اس کے ترغیبات سے بلند تر ہے اور اس طریقہ پر اگر تحقیق کا کات صراحت کا فعل ہے تو پھر فاعل کو اس فعل کا مسموع یا کوئی ضروری نہیں ہے اگر کہا جائے کہ دونوں باتوں میں جو فرق ہے؟ اس کا اس کی ذات سے صادر ہونا کل کے ساتھ اس کے علم کی وجہ سے ہے جس نظام کل کا ممکن ہی نہیں بل کا سبب ہے کہ اس کو کل کا ملکہ ہو تا تو اس سے کل کا وجود بھی نہ ہوتا اور یہ بات سورج نور کے اشعار کے حلقہ میں نہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ کل کا وجود خدا کی ذات سے اس کی ترتیب سے لازم آتا ہے جو طبعی اور اضطراری ہے اور یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کا عالم ہو بلکہ یہ کہ اس میں اس کو کسی کارن بات ہے جب تم بھی فی الارض سے اس کے ساتھ مولاقت کرتے ہو اور جیسا کہ سورج ہم نور کے ساتھ دروم لور کے لئے مشروط نہیں ہو سکتا بلکہ نور ضرور اس کا تابع ہوتا ہے تو اس کے ہی بات اور اس میں فرض کرتی چاہیے اور اس سے کوئی امر خارج نہیں۔

دوسری وجہ بھی ہے اور وہ یہ کہ اگر مسموعوں کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ فاعل سے شے کا صدور صادر کے ساتھ علم کا متعلق ہوتا ہے تو ان کے پاس تو اللہ تعالیٰ کا فعل واحد ہے اور وہ ہے معلول اول جو ایک شکل پسند ہے تو چاہیے کہ خدا سوائے اس کے اور کسی چیز کا ماہم ہو اور معلول اول بھی صرف ہی چیز کا لہو ہو گا جو اس سے صادر ہوئی اور کل واحد تعالیٰ سے ایک ہی منبع موجود ہیں جو ایک یہ وسامت و قول و دروم صادر ہوا ہے اور جو چیز کے اس کے صادر سے صدور پذیر ہوتی ہے کیا ضرور ہے کہ اس کا بھی اس کو علم ہو؟ اس سے تو صرف ایک ہی چیز صادر ہوئی۔ بلکہ یہ بات تو فعل ارادی میں بھی لازم نہیں تو طبعی میں کیسے ہوگی؟ جیسے ہر حرکت ایک پیمانہ پر سے بعض وقت ارادہ کی تحریک سے بھی ہو سکتی ہے جو حرکت کے ساتھ علم کو لازم گردانتی ہے بلکہ اس کی اس حرمت سے ملو اطلالہ کہ توحید

میر آتا ہے اس کے ہم کو، نہ نہیں گرا، حتیٰ جیسے پتھروٹ گیا یا پھوٹ گیا یا کسی کے سر پر گر گیا ان سب کا صوبہ کرنا پتھر اڑھکا ہے وہ لے لے لے لے ضروری نہیں پھر جان نہ بھی ایسا بات سے جس کا جواب فلسفیوں کے پاس کچھ نہیں۔

اگر کچھ پائے گرا، اگر ہم یہ یقین کر لیں کہ اول اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو یہ بہت بڑی بات ہوگی اس کا خیر اپنی ذات کو بھی صاحب اول کو بھی جانتا ہے اور خیر کو بھی جانتا ہے تو شرف ہم میں یہ دل سے مڑھجے گا حالانکہ معلول طلوع سے شرف نہیں ہو سکتا۔

دہر نہیں گئے کہ یہ تو حتمی ہے اور وہ ضروری محدث عالم کی فاضلہ تجویز کا ردی نتیجہ ہے تو دوسرے طبیبوں کی طرح آپ بھی اس کا ادب کتاب کرنا یا اس غنیہ سے دست بردار ہوں اور حجاب کریں کہ عالم حادث ہے، راہ دورانا ہے ہر مہر میں جتنا سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ فلسفیوں کے اس خیال کا کیوں انکار فرماتے ہیں علم زیادتی شرف کا سبب نہیں کیونکہ علم کی طرف اس کا عیر اس لئے محتاج ہوتا ہے اس سے فاضل کا استواء و کرنا اور احسان کو مستحق ہے علم میں شرف ہے نہ کہ وہ ذات آخرت میں حاکم و عوام کے معصوموں پر وقت پائے تو یہ بات انکی ذات علم مظہر ناقہ کی حاکم کے لئے ہے دوسری مخلوقات کا بھی عین حال ہے۔

ری ذات سبحانہ تعالیٰ تو ہمیں دلائل کی ضرورت سے مستغنی ہے جس امر یہ فرض کیا جائے کہ کسی علم میں اس کی وہ کامل ہو سکتی ہے تو گویا یہ اس کی ذات میں نقص اور حلیم کرنا ہے۔

اور یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ آپ نے انسانی صفت مجبور کر کے دے میں بھی لکھی ہے اور جزئیات باظاہر تحت وہاں کے علم کے بارے میں بھی آپ نے تمام فلسفیوں سے اتفاق کیا ہے کہ خدا نے خودی اس سے منزہ ہے کیونکہ صفت جو تحت ذات داخل ہیں دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو سرچنے و سرحد و پیر ہونے والے ہیں ان کا علم اوش تو نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے اس کی ذات میں تغیر پیدا ہوتا ہے اور ان جزئیات کی اس میں تاثیر قبول ہے وہ اس چیز کو سلب کر دیتے ہیں کوئی معیار نہیں بلکہ کمال ہے قصاص و حواس اور اس کی طرف احتیاج کی وجہ سے ہوتا ہے کہ قوی میں نقصان نہ ہوتا وہ ہوا کا تھنچ نہ ہوتا کہتے سے دفاع ضرور کر سکتے۔

اور انکی طرح خود پر غور کرے۔ پھر کوئی مرقعہ لکھے یا مرقعہ تمام دانت کے
 دائرہ میں دائرہ محسوسات کا اقرار کرتے ہیں اور اس ۲ یا ۳ میں سے ہر ایک جاننے
 کہ سرست میں سے کچھ نکالو یہ کوئی نقصان نہیں بہرہ انکسارت عظیمہ کا علم کسی مرتبہ نہ
 اس کے غیر لوگوں کو نہ اس کے اس میں اس کا کوئی نقصان نہیں اور مشکل سے نہ لکھے گی
 کوئی صورت نہیں۔

مسئلہ (۱۲)

فلسفی اس پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے

کہ اول اپنی ذات کو جانتا ہے

مسلمان چونکہ حدوث عالم یا واقعہ الہی کے قائل ہیں اس لئے وہ ارادے سے اس کے علم پر استدلال کرتے ہیں پھر ارادہ وہ علم سے حیات پر بھرجاتا ہے اس بات پر کہ ہر ذی حیات اپنی ذات کو جانتا ہے اور وہ تو صبح حیات ہی ہے لہذا اپنی ذات کو بھی جانتا ہے یہی طریقہ استدلال عقلی ارادہ مضمود ہے۔

مگر تم ارادہ وار عقل احدیث کی نفی کر چکے ہو اور سمجھتے ہو کہ جو کچھ اس سے صادر ہوتا ہے وہ یہ تکمیل ضرورت و صبح لازمی طور پر صادر ہوتا ہے تو یہ بات کسی حدیث یا عقیدہ از قیاس بھی جائے کہ اس کی ذات ایسی ذات ہے جس سے صرف عقل اول کا وجود ہوتا ہے پھر عقل اول سے معقول کا لازماً آتا ہے اور ای طرح ترتیب موجودات کی آخری حد تک لیکن اس کے باوجود وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جانتا جیسے آگ سے گرمی تو نکلتی ہے سورج سے روشنی تو بھٹکتی ہے مگر نہ آگ کو اپنے آپ کا علم ہے اور نہ سورج کو جیسا کہ اس کو غیر کا بھی علم نہیں ہے بلکہ جو اپنی ذات کو جانے لگا تو اپنے سے صادر ہونے والے کو بھی جانے لگا اور غیر کو بھی جانے لگا۔ لہذا انک ضرورت تو اس کی ہے کہ وہ غیر کو نہ جانے لگا تو ہم کہتے ہیں کہ اپنے آپ کو بھی نہ جانے لگا۔

اگر کہہ جائے کہ جو اپنے آپ کو بھی نہ جانے لگا وہ مردہ ہے تو قائل مردے کے ساتھ کیسے ہو گا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ تمہارے مذہب کے اصول کی بناء پر تو ایسا سمجھنا ضروری ہے بھلا کیا فرق ہے آپ میں اور اس کہنے والے میں جو کہہ سکتا ہے کہ جو اپنے ارادے و قدرت و اختیار سے کام نہیں کر سکتا نہ ہی سکتا نہ دیکھ سکتا۔

تو وہ مردہ ہی ہے اور جو غیر کو نہیں جانتا تو وہ بھی مردہ ہے اگر یہ جائز رکھا جائے کہ اولیٰ ان تمام معات سے خال ہے تو اس کو کی ضرورت پڑی ہے کہ اپنی ذات کو جانے

پھر کہ وہ اپنے اس قول کی طرف موٹ آئیں کہ جو حادثے سے بڑی ہوتا ہے تو ہر ذات مکمل ہوتا ہے لہذا اپنے آپ کو جانتا ہے تو ہم یہ بتا چکے ہیں کہ یہ حکم ممکن ہے اس پر کوئی دلیل نہیں۔

اگر کہا جائے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ جو حادثہ جسم کا ہوتا ہے نہ حادثہ اور ضرور حادثہ مرد سے زیادہ اولیٰ و اشرف ہوگا لہذا اول کو بھی نہ حادثہ ہونا چاہیے کیونکہ وہی اولیٰ و اشرف ہے اور ہر حادثہ اپنی ذات کو جانتا ہے کیونکہ یہ ممکن ہوگا کہ اس کے مصلوحت تو ذات حیات میں اور وہ ذات حیات نہ ہو ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی ممکنات ہیں یہ کیوں ممکن سمجھا گیا کہ جو اپنے آپ کو نہیں جانتا اس سے وہ جو صادر ہوگا جو بعد مسائل کثیرہ یا بغیر و بلا اپنے آپ کو جانتا ہوگا کہ اس کے ممکن ہونے کی وجہ یہی ہے کہ مصلوحت مصلحت سے اشرف ہو جائے گا تو مصلوحت کا مصلحت سے اشرف ہونا ممکن کیوں ہو؟ اگر ہم اس شخص کے قول کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو یہ کہتا ہے کہ اول کا اشرف اس میں ہے کہ جو دو گنا اس کی ذات کے مطابق ہے ان کے اس کے علم میں اور دلیل اس پر یہ ہے کہ ہر ممکنات میں کا فیرا اپنی ذات کے سوا اشیاء کو بھی جانتا ہے اور دیکھتا بھی ہے اور سنتا بھی اور وہ دیکھتا ہے نہ سنا ہے نہ کر اس کا یہ جواب دو کہ جو حادثہ جسم کا ہوتا ہے ایک جہتہ دوسرا اندھا ایک عالم دوسرا جاہل تو جہتہ اشرف ہوگا لہذا اول کو جہتہ اور اشیاء کا عالم ہی ہونا چاہیے لیکن تم تو اس چر کا انکار کرو گے کہ پہلی اور علم بالاشیاء میں تو کوئی تہ میں شرف نہیں ہے بلکہ شرف تو علم و دہائی سے استثناء میں ہے اور ایسی معرفت کے جاہل ہونے میں ہے جس سے پسے گل کا جو صادر ہوتا ہے جس میں علم بھی ہوں صاحب بصارت بھی اس طرح معرفت ذات میں تو کوئی شرف نہیں بلکہ اولت معرفت کے میدا ہونے میں شرف ہے اور یہ شرف خاص اولیٰ کو مسند اولیٰ ہے اس طرح ظنی ضرورت ذات اول سے علم کی غلی کرے یہ بھی مجھ میں کیونکہ علم ذات پر صرف ارادہ ہی سے استدلال کیا جاسکتا ہے اور ارادے کی دلیل ہوائے حدوث عالم کے کچھ نہیں ہو سکتی اگر حدوث عالم کی بحث میں کوئی فساد ہو تو اپنی ساری بحث میں بھی فساد ہوگا یہ ہے ان لوگوں کا حال جو عقل غیری کی مدد سے چیزوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں صفات الہیہ کے ثبوت یا عدم ثبوت کے مسئلے میں غلطی جو کچھ بھی کہتے ہیں اس کے لئے ان کے پاس کوئی معقول دلیل نہیں ہے سوائے تحیفات و ظنون کے اور ظلمات پر تو اب باب بصیرت زیادہ توجہ نہیں کیا کرتے۔

مسئلہ (۱۳)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں

کہ اللہ تعالیٰ جزئیات منقسمہ کا علم نہیں رکھتا۔

مذکورہ بالا بیان پر سب ہی فلسفی متفق ہیں ان میں سے بعض جو سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہلکا ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا وہ تو ظاہر ہے کہ اس کے قائل ہی ہونے اور بعض جو کہتے ہیں کہ وہ غیر کو بھی جانتا ہے اور یہ امر سچا کا عہد سب سے اس کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اشیاء کا علم انواع کلی رکھتا ہے جو تحت زمانہ داخل نہیں یعنی ماضی مستقبل و حال کے تعلق سے وہ متغیر نہیں ہوتا اس کے باوجود ان پتہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کے علم سے آسمان و زمین کا ایک ذرہ بھی پوشیدہ نہیں ہے بات صرف اتنی ہے کہ وہ جزئیات کا نوع کلی علم رکھتا ہے۔

پہلے ان کے مذہب کا سمجھا لیا جانا ضروری ہے پھر اس پر تنقید کی جاسکتی ہے اس کی توضیح ایک مثال سے کی جاسکتی ہے مثلاً سورج ہے اس کو گھن گھاتا ہے (بھروسہ کے کہ اس کو گھن نہ تھا) پھر گھن چھوٹ جاتا ہے اس طرح یہ تین حالتوں سے گزرتا ہے۔
(۱) ایک وہ حالت ہے جب گھن نہ تھا لیکن اس کے ہونے کی توقع تھی۔ یعنی کہ جاسکتا تھا کہ گھن ہوگا۔

(ب) دوسری حالت میں گھن لگا۔ یعنی کہا جاسکتا ہے کہ گھن ہے۔

(ج) تیسری حالت میں وہ پھر معدوم ہو گیا لیکن کچھ عرصہ پہلے تھا یعنی یہ کہ وہ تھا۔

ہم کو ان تین حالتوں کے متقابل تین معلومات حاصل ہوتے ہیں۔

(۱) ہم جانتے ہیں کہ گھن معدوم ہے مگر کچھ دیر بعد اس کے ہونے کی توقع ہے۔

(ب) ہم جانتے ہیں کہ وہ اب اور | ہے۔

(ج) ہم جانتے ہیں کہ گھن چھوٹ گیا، اور اب نہیں ہے یعنی معدوم ہے اور ہمارے یہ

تین معلومات معدوم اور مختلف ہیں اپنی اپنی جگہ پر ان کا مقابلہ ذہن مددگار میں تشریح کا

۳۔ جب ہوتا ہے کہ چھوٹے بچے کے بعد کچھ معلوم ہو کہ وہ اب موجود ہے جیسا کہ پہلے تھا تو یہ چھل ہو گا علم ہو گا اور اسے جو کچھ وقت یہ معلوم ہو کہ وہ معدوم ہے تو یہ بھی چھل ہو گا ایک کو دوسرے کا قیام مقام میں قرار دیا جاسکتا۔

اس لئے قطعی سنتے ہیں کہ اللہ حالی کی حالت تو مختلف نہیں ہو سکتی یعنی وہ اس میں خاموش سے ہے اور بچے تو حرکتیں ہو سکتے ہیں یہ اس کے قبضہ کا موجب ہوگی میں جب وہ ناقابلِ مین ہو تو اس جرئت کا حامل بھی نہیں ہو سکتا نیز کچھ معلوم نہی اجازت نہی جب معلوم نہیں ہو گا تو علم میں بھی تھیں ہو گا اور جب علم میں نہیں ہو گا تو علم میں نہی ہو گا۔ اس وقت تو فی میں نہی حال ہے اس لئے باوجود وہ سمجھتے ہیں کہ وہ گیس کو اس کی تمام حالت و عوارض کے ساتھ جانتا ہے مگر اس میں کچھ کچھ سے ودارل وابد میں مصروف سے وہ جو مختلف نہیں ہوتا مثلاً وہ جانتا ہے کہ اس میں موجود ہے چاند موجود ہے اور وہ دونوں اس سے بواسطہ طغی جس توان کی اصطلاح میں متوال مجرور کہتے ہیں مجرور میں سے ہیں اور یہ بھی جانتا ہے کہ وہ دونوں حرکات اور یہ کہ ساتھ متحرک ہیں اور دونوں کے افلاک کے درمیان یہ دو حصوں پر جو کے واسطے وقت میں تھیں ہوتا ہے اور دونوں بعض حصوں میں عقروں میں نہیں ہوتے ہیں پھر سورج کو نہیں مانتا ہے بھی حرم کمر اس سے دور نظر سے درمیان داخل ہو جاتا ہے اس لئے سورج دیکھنے والوں کی آنکھ سے چھپ جاتا ہے اور جب ہے مقدار مقررہ (حوالہ ایک سال کا ہوتا ہے) ایک عقروں کا واحد طے کر لیتا ہے تو پھر اسے کہیں لگتا ہے اور یہ کہیں اس سے کچھ حصوں میں اس سے غیر حصے ملے گا چھ حصے میں ہوتا ہے اور وہ ایک گزری یاد گزری رہتا ہے اسی طرح کہیں کے چارے احوال کو کچھ بچے پھر حال اس کے علم سے کوئی چیز چھپی نہیں جتنی میں اس کا علم ان باتوں کا کہیں سے پیسے کہیں کے تمام اس کے چھوٹ جائے کے بعد ہر حال میں ایک ہی ہوتا ہے وہ مختلف ہوتا ہے۔ اس کی ذات میں قبضہ کا ۱۰ حصہ ہوتا ہے۔

ایک ہی تمام حوادث کا کام ہوتا ہے کیونکہ وہ اسباب میں سے حادث ہوتے ہیں پھر ثبات کے بھی دوسرے اسباب ہوتے ہیں یہاں تک کہ ہر حرکت درمیان پہنچتی رہتی رہتی ہیں۔

اور حرکت درمیان کا جب تو عنصر افلاک ہے اور غریک فوس کا سبب حرکت ہے تو فعلی اور مدنی سفر میں کے ساتھ تھیں۔

جس میں اس کو علم ہے یعنی وہ اس پر متناسب اور مساوی انکشاف کے ساتھ مختلف ہے اس میں نہ ماننے کا اثر نہیں ہوتا اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ حالت ممکن میں یہ معلوم کرتا ہے کہ سب ممکن لگا ہے ورنہ اس کے بعد یہ معلوم کرتا ہے کہ اب وہ پھرتا ہے اور جس چیز کے علم کے لیے وقت کی طرف اضافت لازم ہوتی ہو تو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اس کا علم رکھتا ہے کیونکہ یہ سوچنا صحیح ہے

یہ ہے اس کا مذہب ان جزئیات کے حلقہ جزو مانہ پر حتم ہوتی ہے اور اسی طرح ان کا مذہب ان اشیاء کے بارے میں بھی ہے جو مادہ و مکان پر حتم ہوتی ہے جیسے وہی جالور وغیرہ لہذا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ بدوثر کے خواص کو نہیں جانتا نہ صرف انسان کو مطلقاً اور بے ظلم کلی جانتا ہے اس کے خواص و خواص کے ساتھ، یہ کہ اس کا بدن سالن اصحاء سے مرکب ہونا چاہیے جن میں سے بعض پلانے کے لئے ہوتے ہیں بعض چنے پھرنے کے لئے بعض سوچنے اور غور کرنے کے لئے ہوتے ہیں بعض جو جزو والے ہوتے ہیں بعض اسلیمار یہ کہ اس کے تو اکواثر، پر چھپے ہوئے رہتا چاہیے اسی طرح تمام باتیں جو آدمی کی صفات خارجی سے تعلق رکھتی ہوں یا داخلی سے مع اس کے لوازم و لواحق کے رحا اس کے علم سے کوئی چیز اجتماعی حیثیت سے یا ہر ایک ہوتی۔

بے غرضی و جبرتی معلومات تو واقع یہ ہے کہ ان جزئی معلومات کا ہر ایک کسی قوت سے ہے جسکی یا عقلی قوت سے ہیں یا تہی قوتیں فرق کے مساوی حیثیت سے ایک بہت معینہ کی طرف مشیر ہوتی ہے اور عقل البتہ جہت متعاقب کا کلی طور پر دور اک کرنی سے ہمارا قول کہ کلاں چیز یہ ہے کلاں وہ ہے تو وہ اصل میں محسوس کرنے والے کے لئے محسوس کی نسبت حاصد کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اسی اس قرب یا بعد یا جہت معینہ پر موجود ہے اور یہ بات اول کے لاق میں محال ہے۔

یہی ان کا وہ بنیادی اصول ہے جس پر ان کا اعتقاد ہے وہ اس سے اصول شریعت کا بنیادی استیصال ہو جاتا ہے کیونکہ حلقہ ذی ہے اگر خدا کی اطاعت کرے یا اس کا کماہ کرے تو خدا کو اس کے قہر پر شدہ احوال کی اطلاع نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ خود نہ کو بے حیثیت عمومی جانتا ہے اس طرح کے نزدیک شخص ہے اس کے احوال حادث ہیں جو ہر سے وجود میں آئے ہیں جب تک کہ وہ کسی سے شخصی طور پر واقف نہ ہو اس کے احوال و افعال سے کیوں کر واقف ہوگا بلکہ اس کو نہ یہ کہ کمرہ اسلام سے بھی تعلق نہیں ہاں وہ کفر

وہ اسلام کو ختم نہایت کی حیثیت سے نہ مانتے تھے۔ خود سے جو امانات مذہبی کی حیثیت سے بلکہ وہ یہ کہتے پر مجبور ہیں کہ جو کچھ ان کے دعویٰ کی بات کو اس حالت میں کہ ہموس نے نبوت کا دعویٰ کیا نہیں جانتا اور نہ بات سنی کے متعلق صحیح ہے صرف وہاں بتاتا ہے کہ ہمیں لوگ بات کا دعویٰ کرتے ہیں اور ان کی یہ صفات ہوں ہیں رہے کوئی نئی ممکن اپنی شخصیت کے ساتھ تو وہ ان کو نہیں چاہا کیونکہ اس کا علم تو حواس ہی سے ہو سکتا ہے اور ان سے جو حوالہ صادر ہوتے ہیں اس کا علم بھی اس کو نہیں کیونکہ یہ سب احوال کسی شخص میں نہیں رہ سکتے ہیں اور ان کا درجہ دار۔ درجہ میں تغیر کا موجب نہ رہا ہے۔

یہ ال کے مذہب کا مظاہرہ جس کو ہم نے کسی قدر کھول کر سمجھا دیا ہے تب ہم ان کی حوالہ پر روشنی ڈالنے میں جس کا ان کا عطا کی وجہ سے عید ہوا لاری ہے۔

پہلے ہم ان کا معاملہ درج کرتے ہیں پھر اس کا ابطال کرتے ہیں۔

ان کا مطالبہ یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ تین مختلف حالتیں ہیں اور جب مختلف حالتیں آپ ہی محل میں پڑے وہ بے رافع ہوتی ہیں تو ان میں داخلہ تغیر پیدا ہوتا ہے اگر حالت میں دلی یہ سمجھ لے کہ اب تھوڑی دیر سے گہن گئے والے ہے جیسے کہ پہلے سمجھا تھا وہ قابل ہو گا ثابت ہو گا لیکن اگر اسے یہ علم ہو کہ اب اسے کہیں لگ رہا ہے حالانکہ پہلے یہ علم تھا کہ لگا نہیں ہے اب گئے کہ تو ان کا علم پہلی حالت سے مختلف ہو گا لہذا تغیر لازم ہو و علم میں تغیر کے معنی عام کے تغیر کے ہیں کیونکہ کوئی شخص جب کسی بات کو جاننا نہیں پھر جان لیا تو گویا تغیر ہو لیا یا کسی بات کی توقع یا پیش بینی بھی تغیر کا سبب ہوتی ہے۔

وہ اپنے دعوے کی یہ کہہ کر تا دھرتے ہیں کہ حالات میں تغیر کے ہوتے ہیں۔

(۱) ایک حالت اصافہ تھیں کی حالت سے جیسے تمہارا کسی چیز کی سیدھے سے مانتے جانب ہو کہ یہ وصف ذاتی کی طرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ وہ صفات کھن سے جیسے کوئی چیز تمہارے سیدھے جانب سے بائیں جانب آگئی تو اس سے تمہاری ذات کی حالت میں تغیر ہو گا بلکہ تمہاری طرف اصافہ میں تغیر ہو گا لہذا یہ بات پر اصافہ کا تبدیل سے ذات کا بدل نہیں۔

(ب) اور کی قیاس سے یہ بھی بات ہے کہ مثلاً ہم سمجھا اجسام (مٹی، دھاتی چیزوں) کو جو تمہارے سامنے دھری ہوئی ہے حرکت دے رہے ہیں کہ وہ مگر وہ اجسام معدوم دیکھنے والوں کا ہتھ حصہ معدوم ہو گیا تو تمہارے تو اسے طبعیہ ہے یا تمہاری قدرت تخریک میں تو کوئی فرق

کھیں آیا کیونکہ جسم مطلق کی تحریک پر قہرمانی قدرت کی جیسا کہ پہلے جسم میں اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے پر دوسری ہے جس جسم میں کی طرف قدرت کی اضافت وصف دہائی نہ ہوگی بلکہ اضافت نکلی ہوگی لہذا اس کا تغیر ذوال اضافت کا موجب ہوگا نہ کہ اس کا دوسری تغیر کا۔

(ج) اور تیسری حالت خود ذات میں تغیر کی ہے یہ اس وقت ہوتی ہے جب (مثلاً) کوئی شخص جو عام منقہ عالم ہو جاتا ہے جو پہلے قدرت نہ تھا قدرت حاصل کر لیتا ہے اس سے ذات تغیر ہوتا ہے اور معلوم کا تغیر علم کے تغیر کا موجب ہوتا ہے کیونکہ ذات علم کی حقیقت میں معلوم کا جس کی طرف منانیت داخل ہوتی ہے کیونکہ علم معین کی حقیقت اس معلوم میں سے ایک طریقے سے یعنی ساتھ اور عام طریقے سے بھی مطلق ہوتی ہے اور ایک دوسرے طریقے سے بھی ہوتی ہے وہ ہے علم یا ضرورت یہ دونوں علم پہلے سے حاصل ہوتے ہیں جو حال عالم میں تغیر کا موجب بنتے ہیں۔

یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ ذات کے لئے ایک ہی علم ہوتا ہے لہذا وہی علم مستقبل ماضی سے مطلق ہونے کے بعد حال سے مطلق ہو جاتا ہے لہذا علم واحد متکثر ہوا حوالہ ہے اور صرف اس میں اضافت کی وجہ تبدیلی ہوئی ہے کیونکہ علم کی اضافت ذات علم کی حقیقت ہے اس کا تبدل ذات علم کے تبدل کا موجب ہوتا ہے لہذا اس میں تغیر لازم ہو جاتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں محال ہے۔

اس پر اعتراض اور طریقہ سے دائرہ ہوتا ہے

اول یہ کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے مثلاً گھن کے بارے میں اس کا علم کسی وقت میں پر یہ علم وجود گھن سے پہلے بھی رہا ہی ہو سکتا ہے جیسا کہ گھن کے وقت اور گھن کے چھٹنے کے بعد یہ سب علم جہتہ ایک ہی جسم کے ہیں یہ اختلافات تو صرف اضافتوں کی بناء پر ہوتے ہیں جو ذوالی علم میں تبدل کا موجب نہیں ہوتے لہذا ذات عام میں بھی تغیر کا موجب نہیں ہوتے یہ بعض اضافت کے قائم مقام ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص تمہارے دائیں جانب ہے پھر وہ سامنے ہو جاتا ہے پھر وہ بائیں طرف چلے جاتا ہے تو یہ اضافتیں پہلے پر قہرمانی طرف ہوتی ہیں مگر اس سے والا تو وہی شخص ہے تم نہیں ہو سکتی بات علم الہی کے بارے میں کہنا چاہیے۔

تم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اشیاء کو بہ طور واحد جانتا ہے مثلاً دایرہ اور اس کی حالت عدم تغیر ہے مگر اس کی خود غرضی تغیر ہے اور اس میں سب ہی مطلق ہیں مگر اس کا قول کہ کسی

واقعہ کے انجائے ظہری ضرورت واقعہ کے پہلے یا بعد فیصلہ ہے یا قاضی تسلیم ہے جس کی کوئی دلیل نہیں اگر خدا کے قاضی ہو رہے ہیں ہم پیدا کر کے جس سے ہم معلوم کریں کہ وہ کل ظہری آقا پائے وقت آئے گا وہ یہ ہم پیش روئے (اور وہ ہمارے لئے پورا علم پیدا کرے گا اور وہ اس علم سے غفلت پیدا کرے) تو ہم سورج نکلنے وقت پہنچ کر وہ سابق و باخبر کے نام ہوں گے اس کے اس وقت آمد سے اور اس کے بعد ہر طرح کو دیکھی آتا تھا اور ہم وہ حدائی ہو گا جو ان شیوں احوال کے لحاظ کے لئے کافی ہو گا۔

دینی و دہان کا یہ سبب معصومہ میں کی طرف شہادت اس کی حقیقت میں و عمل اپنی ہے اور جب کبھی اسلاف کا اختلاف ہو تو اس شے میں بھی اختلاف ہو گا جس کے سے اختلاف ذاتی صادر جب کبھی اختلاف و تعاقب ہو گا تو یہ بھی ہو گا۔

نہ ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو ہمیں اپنے اس دوران فیصلہ کے مسئلہ و اختلاف و رد و پایہ بہ کہے جس کہ خدا کی اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں مانتا اس کا علم اس کی ذات کا ہے ہے یونہی اور اس حلق یا سیوا میں حلق یا جو و متعلق کو پائے جو مختلف چیز ہیں تو ان کی طرف اختلاف بھی لگایا مختلف ہو گا لہذا علم واحد اس کی صراحت نہ کرے گا کہ علم یا اختلافات ہیں کیونکہ جب صفات مختلف ہیں تو اختلاف بھی مختلف ہوا ہے جو اس کے خاصہ میں خاصہ میں ہے والی چیز میں تو یہ قدر اختلاف کا موجب ہے جو کہ ممکن واحد دیکھی کھائیں کے ساتھ تمامات میں ایک چیز کو دوسری چیز کی جڑ نہ بنا سکتا ہے۔

پھر اس انواع و اقسام اور ہوا میں کلیہ کی ایک کس سے اور وہ بھی مختلف ہوتے ہیں اور ہوا بھی مختلف ہوتے ہیں علم واحد کے تحت یہ کس طرف ان میں گئے۔ پھر ہم واحد کہیں ذات کہہ لکھا میں ہو کہ ہوا میں ہر ذاتی کے؟

ہمارے لئے یہ ایک مسئلہ ہے کہ کس طرح یہ مدعیان علم و عقل حجت دیکھتے ہیں کہ شہد کے بارے میں جس کے حوالہ ماضی و مستقبل، حال میں تقسیم ہوتے ہیں علم میں اتحاد کو محال ٹھہرا میں و تمام اجناس، انواع مختلفہ سے جملہ قسم میں اتحاد کو محال نہ کہیں جائزہ اجناس و انواع میں کس میں اختلاف و تباہ شے واحد متقسم ہوا تقسیم نہ ہونے کے خلاف سے شہد ہر تہ ہے جب یہ چیز تعدد اختلاف نہ ہو جب نہیں ہوتی تو وہ کہیں ہو سکتی ہے۔

اور اگر دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ اختلاف میں اختلاف اجتناب و انحراف سے تفقہ جڑ ہے اور یہ قدم و اختلاف کا موجب نہیں ہوتا تو پھر بھی اختلاف کا موجب نہیں ہوتا اور جب اختلاف کا موجب نہ ہوگا تو علم واحد سے (جو ازل و ابد میں قائم ہے) کل کا احاطہ جائز ہوگا اور یہی امت عالم تغیر کا موجب نہ ہوگا۔

دوسرا اعتراض

دوسرا اعتراض اس طرح ہوگا کہ تمہارے اصول کے لحاظ سے کونسا امر مانع ہے کہ اللہ تعالیٰ خود جزئیہ کا علم حاصل کرے گو اس سے وہ متغیر ہو گیا تمہارا یہ اعتقاد نہیں ہے کہ اس نوع کا تغیر اس میں حال نہیں ہے جیسا کہ ہم معتزلی اس طرف مینا کے کہ حوادث کے حقائق اس کا علم حادث ہوتا ہے اور جیسا کہ کرامیہ کے ایک طبقہ کا بھی اعتقاد ہے کہ وہ کل حوادث سے اور اعلیٰ حق کی محاسنوں نے جو اس خیال کی تردید کی ہے اس کی صرف ایک وجہ ہے اور وہ یہ کہ حقیقت سے کبھی حالی نہیں ہوتا اور جو تغیر حوادث سے خالی نہیں ہوتا وہ حادث ہوتا ہے اور قدیم نہیں ہوتا لیکن تمہارا مذہب یہ ہے کہ عالم قدیم ہے وہ ساتھ ہی وہ تغیر سے خالی نہیں جب تم یہ سمجھ سکتے ہو کہ قدیم متغیر ہو سکتا ہے تو اس اعتقاد سے کونسا امر مانع ہو سکتا ہے کہ علم الہی ذات الہی میں تغیر پیدا کر سکتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہم یہ اس لئے کہ ہم کہ علم حادث میں اس کی ذات میں دو حال سے حالی نہیں ہوتا یا تو اس کی جہت سے حادث ہو یا اس کے غیر کی جہت سے یہ تو باطل ہے کہ اس کی جہت سے حادث ہونے میں کوئی چیز ہے کہ قدیم سے حادث صادر نہیں ہوتا اور جب وہ فاعل نہ تھا تو پھر فاعل نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تغیر کا موجب ہوگا اور ہم نے اس کو مسئلہ حادث عام میں بیان کر دیا ہے اور اگر یہ چیز اس کی ذات میں جہت غیر سے حاصل ہوئی ہے تو سوال ہوتا ہے کہ اس کے غیر اس میں کیسے اثر کیا حتیٰ کہ اس میں تغیر تک پیدا کر دیا اور یہ ایک قسم کی تغیر اور منظر اور اثر اندازی ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ دونوں قسم بھی تمہارے اصول کے لحاظ سے محال نہیں بلکہ تمہارا توں کہ قدیم سے حادث کا صادر ہونا محال ہے تو ہم نے تخلیق عالم کے مسئلہ میں اس کا ابطال کر دیا ہے اور محال کیسے نہ ہوگا کہ کچھ تمہارا سے نزدیک قدیم سے حادث کا صادر ہونا اس حیثیت سے محال ہے کہ وہ اور الحوادث سے تو گویا اس محال ہونے کی شرط اس کا ازل ہونا ہے ورنہ لایع حادث کے لئے غیر متناہی اسباب حادث ہیں جو تے بلکہ وہ حرکت دور یہ کے

وسط سے شے کو ہم پر جو کس طرح اور حیات لگتی ہے جتنی ہوتے ہیں پس جس ملک قدیم ہے اور حرکت دور یہ اس سے حادث ہوتی ہے اور اجزائے حرکت کا ہر جز حادث و مطلق ہوتا ہے اور اس کا باعث بحال محض رہتا ہے پس اس وقت تمہارے نزدیک گویا حادث قدیم سے صادر ہوتے ہیں لیکن اگر یہ فرض کیا جائے کہ احوال قدیم چونکہ قائم ہوتے ہیں لہذا حادث کا علی الدوام بقیان بھی ممکن احوال کا حال ہو گا اس لئے احوال حرکت بھی ممکن ہوتے کیونکہ ان کا صدور قدیم سے ہوتا ہے پس ظاہر ہوا کہ ہر فریق ان میں سے متصرف ہے کہ حادث کا صدور قدیم سے چلا ہے جبکہ وہ علی التماس و علی الدوام صادر ہوتا رہے لہذا خدا کے علوم حادث کو بھی اسی قبیل سے ہونا چاہیے جس دوسری قسم وہ ہے خدا کے علم کا صدور اس کے غیر کی طرف سے اس کی ذات میں تو ہم چاہتے ہیں کہ تمہارے پاس یہ دلیل کیوں ہے کہ خدا اس میں سوائے تین چیزوں کے اور کچھ نہیں ہے۔

پہلا ہے تغیر و تبدل تو اسے اصول سے اس کا رد ہم بیان کر دیا ہے۔
دوسرا ہے تغیر کا تغیر متغیر کا سبب ہونا اور وہ بھی تمہارے نزدیک بحال نہیں لہذا حادث شے کا خدا کے علم کے حادث کا سبب ہونا چاہیے جیسا کہ تم کہتے ہو کہ کسی رنگ پر شے کا تشبہ حادث یا صرہ کے مقابل حادث درو کہنے والے کے، و میاں چھنے والی ہوا کے توسط سے حادث کے بقدر وید۔ پس اس شکل کی تصویر کے ایک کا سبب ہونا ہے لہذا جب یہ چاروں نکات ملتا ہے کہ حادث کا حادث صدور میں اصطلاح تصویر کا سبب ہونا ہے تو اس کے سنی ہیں دیکھنا تو حادث حادث خدا کے اس علم کے تصور کا سبب ہونا کیوں ممکن ہوا جیسا کہ حرکت یا صرہ مستعدا ارادہ ہوتی ہے اور رنگین شکل کا حصول (مختار موانع کے ساتھ ہی) حصول اور اس کا سبب ہونا ہے تو اس طرح مبدل کی ذات کو تغیر سے نزدیک قبول علم کے لئے مستعد ہونا چاہیے اور اس حادث کے وجود کے ساتھ ہی ظن کو قوت سے نفس کی طرف متا چاہیے مگر اس میں تغیر قدیم ہوتا ہے تو قدیم تغیر تو تمہارے نزدیک بحال ہے مگر یہ دعویٰ کہنے ہو کہ واجب الوجود میں یہ بحال ہے تو تمہارے پاس سوائے قطع سلسلہ عقل و مملو کات کے ثبات واجب الوجود پر کوئی دلیل تو نہیں ہے جیسا کہ گزرا اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ قطع سلسلہ قدیم تغیر کی وجہ سے بھی ممکن ہے۔

تیسری بات جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قدیم اپنے غیر کے اثر سے متغیر ہوتا ہے اور یہ بات اس پر غیر کے متغیر و تغیر کو واجب گرداتی ہے تو کہا جائے گا کہ

یہ نہیں دے پا رہا یہ حال ہی کیوں ہے یہ کہ تمہارا قصیدہ یہ ہے کہ وہ حواث کا پورا سا نیکو سبب اوتا ہے پھر وہ خود خود اس کے لئے حصول علم کا سبب بن گیا اپنی بات کے لئے تحقیق علم کا وساطت کے ساتھ وہ جو سبب ہے

اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ یہ پیشہ - تجیر ہے تو تمہارا یہ اصول کے غلط ہے ایسا ہی ہے چاہئے کہ یہ کہ تمہاری کہ ہے کہ جو بھی خدا ہے وہی سے ہوتا ہے یہ سبب ہر دم حق ہوا رہتا ہے کہ وہ وہاں رہتا ہے تو یہاں قسم کی تفسیر ہے جو وہاں کے ساتھ اس کے اسرار کو ظاہر ہے۔

اگر یہ جانے کہ اسرار میں ہو سکتا ہے تو یہ کہ اس کا کمال ہے کہ وہاں صحیح التفسیر کا

حصہ ۱۰

تو ہم کہتے ہیں کہ تو یہ بھی تفسیر نہیں کیونکہ اس کا حال یہ ہے کہ جمع شیاؤں کو جانے جیسے اثر و ثبوت کے جو کچھ ہم کہہ رہے ہیں کہ تو یہ ہر روز اسی کمال ہو گا کہ تمہارا تفسیر - تو اب یہ خدا کے بارے میں بھی سمجھ لیجئے۔

مسئلہ (۱۴)

اس بیان میں کہ ظنی یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ آسمان ذی

حیات ہے اور وہ اپنے حرکت و دور یہ میں اللہ تعالیٰ کا مطمح ہے

ظنی کہتے ہیں کہ آسمان کی حیات ہے اس کو روح ہوتی ہے جس کی نسبت اس کے جسم سے ایسی ہی جیسی ہو رہی اور روح کی نسبت ہمارے جسم سے اور جیسا کہ ہمارے اجسام روح کی وجہ سے اپنے اعضاء کے لئے بالہ اور روح حرکت کرتے ہیں اسی طرح آسمان کا بھی حال ہے اور حرکت وہ یہ ہے کہ عبادت عبادت و بندگان ہیں جیسا کہ ہم بیان کر رہے ہیں

اس بارے میں ان کا یہ سبب یہ ہے جس کے امکان کا وہ سوچا کر سکتے ہیں نہ اس کے عمل ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں کیونکہ خداے تعالیٰ ہر جسم میں حیات پیدا کرے پر قادر ہے کسی جسم کا کبیرا اس کا مستر ہونا قابلیت حیات سے ممکن نہیں ہو سکتا کیونکہ کوئی مخصوص شکل کا ہونا ضروری نہیں ہے حیوانات کو دیکھئے یا جو ہر اپنے استوفان شکل کے قیوت حیات میں مشترک ہیں البتہ ہم اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ ظنی اس کی معرفت یہ کوئی عقلی دلیل قائم نہیں کر سکتے مگر یہ صحیح ہو بھی تو اس پر سوئے نبیاء علیہ السلام کے اور کسی کو اطلاع نہیں ہو سکتی اور یہ اطلاع انہما کے ذریعہ سے ہوئی خدا تعالیٰ کی طرف سے، وحی کے ذریعہ سے عقلی قیوت سے اس پر کوئی دلیل نہیں مل سکتی ہیں یہ بھی جہہ نہیں کہ اگر حالات سہ ہوں تو اس قسم کی معرفت پر کوئی دلیل مل بھی جائے مگر جسم کی دلیل ظنی نہیں کرتے ہیں وہ اس نوعی نہیں ہے کہ اس پر اعتقاد کیا جائے شاید ظنی استفادہ حاصل ہو سکے۔

غریبکہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ آسمان متحرک ہے (اور یہ مقدمہ صحیح ہے) اور ہر جسم متحرک کے لئے ایک متحرک ہوتا ہے (اور یہ مقدمہ مفہوم ہے) اگر صرف جسم اس نے کی حیثیت سے وہ حرکت کرے تو پھر جسم متحرک ہو گا اور ہر حرکت متحرک کو باعث کے دو جو حرکت دیتا

ہے جیسا کہ طبیعت کی تحریک کسی پتھر کے لئے جو اس کو نیچے کی طرف دھکیلتی ہے اور ارادہ حرکت حیوان میں مع قدرت ہوتا ہے یا تو محرک کوئی خارجی ہوگا لیکن قسری طریقہ پر حرکت دے گا جیسے پتھر کو اوپر کی طرف اچھاٹا۔

اگر کوئی جسم وہی ذات سے اپنے سمتی متحرک ہو تو پاؤ (۱) اس کو حرکت کا شعور ہوگا اس کو ہم طبیعی حرکت کہیں گے جیسے پتھر کی حرکت نیچے کی جانب (۲) یا اس کو اس کا شعور ہوگا جس کو ارادی و نفسانی حرکت کہیں گے۔

میں حرکت میں شکیمات کے لحاظ سے (۱) مختصر دوائر میں نئی ادائیت میں (۲) قسری ہوگی یا طبیعی یا ارادی اور جب دونوں قسم باطل ہو جائیں تو تیسری لازم ہو جائیگی جو تو ممکن نہیں ہے کہ آسمان کی حرکت کسری ہو کیونکہ متحرک کا سر یا تو دوسرا جسم ہوگا جو خود بھی ارادہ یا بالفسر متحرک ہوگا اور لامحالہ وہ پر ختمی ہوگا اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ اجسام آسمانی متحرک یا ارادہ ہیں تو قصود حاصل ہو گئی پھر حرکات قسریہ کے وسیع کرنے میں کیا فائدہ ہے کیونکہ ختم میں لازمی طور پر ارادہ ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

یا تو یہ کہا جائے گا کہ آسمان بالفسر حرکت کرتا ہے اور انقد قوی علی بغیر واسطہ اس کا محرک ہے اور یہ محال ہے کیونکہ اگر وہ اس کو اس حیثیت سے حرکت دیتا ہے کہ وہ جسم ہے اور وہ اس کا حلق ہے تو اس کا ہر جسم کو حرکت دینا لازم ہوگا اب لازمی طور پر حرکت ایسی صفت کے ساتھ متعلق ہوگی جس کی وجہ سے اجسام غیر اجسام سے متحرک ہونگے اور یہ صفت یا تو ارادہ ہوگی یا طبیعت جو اس کی قسری محرک ہوگی اور یہ سمجھنا تو ممکن نہیں ہے کہ خدائے تعالیٰ اس کو اپنے ارادے سے حرکت دیتا ہے کیونکہ اس کا ارادہ تمام اجسام سے ایک ہی نسبت دیکھتا ہے ورنہ سوال پیدا ہوگا کہ یہی جسم کیوں اس تخصیص کے لئے اجلاہ ہوا کہ یہ خلاف دوسروں کے اسی کی تحریک کا ارادہ کیا کیا نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بلا وجہ ہے کیونکہ یہ محال ہے جیسا کہ مسئلہ حدوث عالم میں بیان ہوا۔

اور جب یہ ثابت ہوا کہ اس جسم میں ایسی صفت ہوتی چاہے جو مبداء حرکت ہو تو پہلی قسم یعنی حرکت قسری کا مقروض باطل ہو جاتا ہے اب یہ کہنا باقی رہا ہے کہ وہ طبعی ہے تو یہ غیر ممکن ہے خالص طبیعت ہرگز کا سبب نہیں ہو سکتی کیونکہ حرکت کے معنی میں ایک مکان سے گریز اور دوسرے مکان کی طلب وہ مکان جس میں کہ جسم ہے گروہ اس کے موافق ہو تو وہ حرکت نہ کرے گا اسی لئے کہ اسے پھری ہوئی شکل ملے گی آپ سے آج آپ کی طرف حرکت

نہیں رہی کہ وہ پانی میں ڈوبا بھی دیا جائے تو پھر وہ سب آپ کی طرح متحرک ہو جائیگا۔
کیونکہ وہ آپ کے مناسب مقام پانی ہے جس کے سکون پانی سے ہر حیثیت اس
کے ساتھ کام رہتی ہے لیکن اگر وہ ایسے مکان کی حرکت متعلق نہ جائے جو اس کے
مقابلہ میں نہ ہو تو پھر مناسب مکان کی طرف گریز رہتا ہے جیسا کہ اس سے پھری ہوئی مشک
اور ان آپ سے مکان میں طرف آ جاتی ہے۔

حرکت درجہ اول کے متعلق یہ تصور ہے کہ جہاں تک وہ طبعی سے نہ ہو براہِ وضع و مقام
جس سے گریز نہیں کیا جائے وہ اس کی طرف ہوا کر دیتی جاتی ہے اور اس سے گریز کر دہ
باطبع مطلوب باطنی نہیں ہوتا اسی لئے ہوا سے پھری ہوئی مشک پھر پانی میں لوٹ نہیں جاتی
اور کوئی پھر جہاں درجہ اول میں پرتو اور پڑے ہوئے کی طرف غور کر سکتا ہے۔
لہذا آپ تیسرا قسم باقی رہی اور وہ ہے حرکت ارادیہ۔

اعتراف

اعتراف یہ ہے کہ ہم سمجھتے ہیں کہ ہم مزید ہیں احتمالاً ایسے فرض کر سکتے ہیں جو
قبلاً سے ہم سمجھتے تھے۔ میں اول یہ کہ حرکت سے ان کا کسی ایسے جسم سے ذریعہ جبر
متحرک ہونا فرض کیا جائے جو اس کی حرکت کا ارادہ نہ کرے اور اس کا علی البدل اس پر ہوتا ہو
یہ جسم یا کہ جو اس کے نامزد اس لئے پیدا کیا جائے وہ اس سے طیفیں کا قوس یا طر ہو جائے گا
کہ وہ اس کو اس کی سے دور آئے اور اس کی حیات ہے ہر ایسے مفروضہ ممکن ہے اور اس کے
حواف خواہ اس کو ہی چھو گیا ہو سکتا ہے۔

دوم یہ کہا جائے کہ آئین حرکت قسری سے ہوا اور اس کا سبب ارادہ خداوندی
ہے۔ یہ مفروضہ کہتے ہیں کہ پھر حرکت میں نیچے کی طرف سرری سے اور حرکت کی خاصیت
کی وجہ سے جو واقعہ حالی ہے اس میں پیدا کی ہے حادث ہوئی ہے۔
اسی طرح دوسری تمام حرکات اجسام کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے جو یہی
میں ہیں۔

ربان کا یہ متعلق کے ارادے کا جسم آسانی سے انحصار نہیں ہو سکتا، نہ قدم
انسان اس سے حیثیت میں مشابہت رکھتے ہیں۔
دوسرے تمام کر، کہ ارادہ قدیم کی شان کی تخصیص لئے عن مشر سے اور حود

فلسفی اثر کے لئے جب حرکت وار پیدا ہو جس طرح قلب و قشر کے پھیلنے کے بارے میں اس قسم کی سمجھ کے ساتھ کہنے کے لئے مجبور ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ مجبور۔ ابتدا و کوئی جسم کے ساتھ ارادہ کا قائل کیوں محسوس ہوا خود تم پر مطلب ہوا ہے اس لئے ہم صرف طور پر کہے ہیں کہ جسم اس وقت کے ساتھ کیوں متغیر ہوا جس کی وجہ سے اس نے سو۔ سارے اجسام لگے ہو جاتے ہیں حالانکہ دوسرے اجسام بھی تو جسم ہی ہیں نہ جسم آماوی کی کیا خصوصیت تھی تا اگر اس کی پھیلنے کی اور صفت سے کی جائے و سوال کا راجہ دوسری صفت کی طرف ہو جانا ہے اسی طرح فلسفہ غیر متناہی ہو جاتا ہے اسی طرح فلسفہ آفرکار۔ رائے کو تسلیم کرے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ واضح یہ بتانا چاہئے کہ ساری مشن کوئی بھی چیز ہے جس کی شے کو اپنے مثال سے نمونہ رہتا ہے اور دوسری مثال میں سے صرف اس کو کسی صفت سے محسوس کرتی ہے۔

یہودیہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کسی صفت سے محسوس کیا گیا ہے جو اس کی حرکت کا مبداء ہے جیسا کہ تم پھر کے پچھے گرنے کی مثال میں دیکھتے ہو مگر ممکن ہے کہ۔ صفت اس کے لئے کی طرح غیر شعوری ہو جس طرح کہ پھر کے لئے

اور فلسفیوں کا قائل کہ مطلوب باطل اس سے باطل ہے کہ اس میں جو مانہ رہ کر ہے کیونکہ خود اس کے خیال میں تو وہاں عددی حیثیت سے کوئی فاضل مکان نہیں ہیں بلکہ جسم ایک ہی ہے وہ حرکت۔ اور یہ ایک ہے جس جسم کے لئے باطن کوئی ہے نہ حرکت کے لئے وہ صرف وہ جسم سے تجربہ پاتے ہیں لہذا یہ حرکت نہ تو مکان سے طلب کے لئے ہے نہ مکان سے گریز کے لئے پس ممکن ہے کہ یہ جسم پیدا ہوا جائے جس کی ذات میں معنی ہو جو حرکت اور یہ کہ معنی ہو اور حرکت خود اس میں کی معنی ہو اس لئے نہیں کہ معنی کا انحصار طلب مکان ہو اور حرکت اس کی طرف پہنچنے کے لئے ہو ورنہ راقول کے ہر حرکت یا تو طلب مکان کے لئے ہوئی ہے جس سے گریز کے لئے نہ ہو ضرور اسے تو گویا ہم طلب مکان کو معنی لیں سمجھتے ہو اور حرکت کو مقصد غیر مقصود بلکہ سے مکان کی طرف واپس خال کیے ہو ورنہ سمجھتے ہیں کہ حرکت نہیں کہ حرکت کی شے معنی ہو کہ طلب مکان اس کے محال ہوئے کی آخر کا مبداء طائی جا سکتی ہے لہذا یہ واضح ہو گیا کہ صفیوں کا یہ مفروضہ کہ وہ کسی اور مفروضے سے زیادہ محال رکھتا ہو دوسرے متبادل مفروضات کی تعلیمی غلطی نہیں کرتا اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا یہ کوئی کیا تا ان ایک حوالہ ہے تنظیم محسوس اس کے لئے کوئی

مسئلہ (۱۵)

غرض حرکت آسمانی کے ابطال میں

فلسفہ یہ بھی کہتے ہیں آسمان اپنی حرکت میں اللہ تعالیٰ کا مطلق ہے اور اس کے قرب کا جرم ہے کیونکہ ہر وہی حرکت کسی غرض یا مقصد کی طرح ہوتی ہے کسی حیوان کے متعلق نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا کوئی فعل یا اس کی کوئی حرکت بلا وجہ ہے اور اس کا مقصد اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ فعل ترک سے ہوں نہ سمجھا جائے اور نہ فعل ترک دونوں پر اندھوں تو کسی فعل کے وقوع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

پھر تصدیق کے تقرب کے معنی اس کی رضائی طلب اور اس کے قریب سے پرہیزی کے نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تہرود غما سے پاک ہے اور اگر اس الفاظ کا مطلق اس پر کیا گیا جائے تو برائیت کا اس میں رادہ عقاب و ثواب پوشیدہ ہوگا۔

اور یہ تو جانتے ہو گا کہ اس تقرب سے قربانی لکھن مطلب لیا جائے کیونکہ یہ قرعائے ہر صفات خدا میں اس نے طلب قرب ہو سکتا ہے کیونکہ جو کامل ہستی کا وجود ہے اور جو وجود اس کے وجود کی نسبت ناقص ہے اور صفات کے تلف و رجحان ہوتے ہیں فرشتے اس سے صفات کی حیثیت سے قریب ہیں نہ کہ مکانی حیثیت سے ملائکہ مقررین سے مراد وہ جبرائیل علیہ السلام جو حضور پر ہیں نہ کہ ہوتے ہیں اور اشیاء کو ان کی ماہیت کے مطابق جانتے ہیں اور انسان صفات میں فرشتوں سے جتنا زیادہ قریب ہوگا ان کا ہی اللہ تعالیٰ سے بھی قریب ہوگا اور متعجباً طبع انسانی کا تشبہ بالمالک ہے اور حسب یہ ثابت ہو گیا کہ یہی معنی ہیں تقرب ان اللہ کے اور اس سے قرب علمات ہی مراد لی جاتی ہے تو یہ قرب انسانی ہی کے لئے ممکن ہو سکتا ہے اگر وہ حقائق اشیاء کو جانے اور اس کامل مائیت پائی ہو سکتا ہے جو اس کے لئے ممکن ہے کمال انسانی کی حالت تو صرف خود ہی کے لئے ممکن ہے ملائکہ مقررین کے لئے تو کمال ممکن ہے وہ بالخصوص موجود ہی ہے کیونکہ ان میں کون شے ایسی باقوتہ نہیں جو تہہ بالفضل ہو سکے بعد ا کے سر وجود دوسری ہستیاں پائی جاتی ہیں ان میں فرشتوں کو کمال انسانی حاصل ہے۔

در طرک آسانی عبادت ہے نفس محرکہ آسانی سے جو باتوں میں پس منہ
باقیہ ہمیں نفوس آسانی کے کمالات متقسم ہیں ان میں جو باطل میں مشغول کر دی وہیت
اور یہ موجود ہے اور اس میں جو بالقہوس مشاہدیت وحی و حکایت کوئی وضع نہیں
جس کا احاطہ انسان نہ کر سکتا ہو لیکن تمام احاطہ وقت و اس میں لیکن نہیں اور چونکہ وسعہ
کی کائیوں کا استفادہ عام ممکن نہیں ہو گا اس لئے اس کے استفادہ بالانواع کا قصد کیا گیا
ہے اس طرح وہ ایک وضع کے بعد دوسری وضع اور ایک مکان کے بعد دوسرا مکان طلب کرتا
رہتا ہے اور یہ امکان بھی منتقل ہوتا ہے درمجموعہ کمالات آسانی کا مقصد یہ اوس کے ساتھ
تشبیہ پیدا کرنا ہے اور یہ اس مثال بعضی کے حصول میں سے ہو سکتا ہے اس کیسے ممکن ہے اللہ
تعالیٰ کی اطاعت جو ملکہ سادہ کرتے ہیں اس کا بھی مطلب ہے اور یہ تشبیہ دوسری صورتوں سے
حاصل ہوتا ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ ہر وضع ممکن کی دلی تمہیل ہو جائے اور قصد اول سے بھی
نصود ہے۔

دوسرا ہے اس کے حرکات کی بنا پر۔ حیثیات جو بہتوں کے اختلاف کی قسم سے ہوتی
ہیں جیسے تخلیق و تزیین و عبادت اور مقابہ اور جزئین کی طرف نسبت کرتے ہوئے
اختلاف طوع کی قسم سے ہوتی ہیں اور اس سے فلک قرعے تحت میر کا فیضان ہوتا ہے اور
تمام حادثات کی سے پیدا ہونے ہیں اس میں نفس سادہ کے کان ہوئے کی وجہ ہے اور ہر
ذی شعور نفسی حیوانات کے کمال کا حواس مند ہوتا ہے

عزیز اس پر یہ ہے کہ اس بحث کے مقدمات میں ایسی چیزیں موجود ہیں جن
میں نزاع کا امکان ہے لیکن ہم اس کو طویل نہیں دیں گے البتہ ہم آپ کے آخری مقصدین
کردہ مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں اور دوسروں سے اس کا بطلان کرتے ہیں

اول یہ ہے کہ کجی حیثیت سے تمام امکان میں موجود ہو کہ حصول آسانی کی خواہش
کرتا یہ حقیقت ہے نہ کہ طاعت اس کی مثال ایک ایسے پکار سناں سے دی جا سکتی ہے
جس کی خواہشات و ضروریات تو ہمایت محدود ہیں مگر وہ کسی ملک یا کسی مکان میں گردش کرتا
رہتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کی وجہ سے قرب الہی اس کو حاصل ہو جائے گا چونکہ وہ ان تمام
مقامات میں موجود ہوئے کی کوشش کرتا ہے جہاں وہ پہنچ سکتا ہے تو یہاں وہ کہاں کی راہوں
طرف جڑ رہا ہے؟ کردہ کہے کہ ہر مکان میں ہرے لئے نیکوئی حیثیت ممکن ہے مگر میں

ہر دو کی مشیت سے اس پہنچ کر گئے پر وہ دیکھیں ہوں اور ہر دو کی حیثیت سے اس کا مکمل رستہ
ہوں ہر دو کی کل وقرب الہی کی ایک راہ ہے جس سے دلوں کو احکامات پر عمل لیا جائے گا
اس کی ضرورتی مصلحت اس میں ناک بھی چاہئے کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جا
کوئی خاص کام نہیں ہے جس کی طرف شک نہیں لگے یہ انھیں مایوس نہ کرے دوسرے
بیانات بھی ان قسم کے ہیں

دوسرے یہ کہ کہتے ہیں کہ جس قسم کا قمر نے دائرہ کیا ہے وہ حرکت مغرب سے
بھی حاصل ہو سکتی ہے تو پھر پہلی حرکت کیوں جانب مشرق ہوئی؟ اور یہ تمام کائنات کی
حرکت ایک ہی جہت میں نہیں؟ مگر ان کے خلاف میں کوئی عرض نہیں تو کیا یہ غرض بالکل
مغرب سے حاصل نہیں ہو سکتی؟ یہاں تک کہ جو حرکت مشرق تھی مغرب ہو جاتی ہے اور مغرب
مشرق ہو جاتی ہے حوادث کے ماحول کا جو آپ نے ذکر کیا ہے یہی حراختلاف حرکت کی
وجہ سے شکست سے دوسرے وسیع و غیر محدود ہوتی ہے تو یہ بالکل حرکت سے بھی ہوسکتی تھی یہی
بات اوضاع و امکان کی مکمل کے مسئلہ میں کہی جا سکتی ہے کیونکہ سماں کے لئے جو جہت ممکن
ہے وہ یہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت کرے (تاکہ وہ مکان
حاصل سے کہیں حاصل کرے اگر اس امر کی حدود سے ہر دو کی کل مصلحت ہو) پھر کیا بات
ہے کہ وہ بھی ایک جانب سے حرکت کرنا تو بھی دوسری جانب سے ابتدا یہ ثابت ہوا کہ یہ
حیثیات لا حاصل سے آگاہوں سے اس امر اور قوتی پر اس قسم کی تحولات کے ذریعہ اطلاع الہی
نہیں ہو سکتی ہر اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء و اولیاء کو ہر قسم کے امور پر اطلاع سے سزا ہے
استدلالی طریقے سے یہ ممکن نہیں بھی سب سے پہلے بعض فلاسفہ نے بھی جہت حرکت کا جب
بیان کرے اور اس کے اختیار پر بحث کرنے سے مجاز کا حشراف کیا ہے

اور ان میں سے بعض کا قول ہے کہ آج کل کے حصول ممالک کی بھی جہت میں حرکت
کرنے سے نہیں ہوتا حوادث اور فساد کا منتظم ہونا اختلاف حرکات اور تعین چاہت کا منتظمی سے
جو چیز کے آگاہوں کو حرکت پر اس کی سے وقرب الہی کی حواشی ہے بلکہ جو چیز کے
اس کا ایک خاص جہت میں حرکت کرنے پر اس کی سے وہ اس کی روحانی ہے کہ وہ عقلی
پر بھی کی کیفیت یہ دیکھیں یہ دوجہ سے داخل ہے

ایک یہ کہ اگر یہ تصور کیا جائے کہ ممکن ہو تو ماحول سے کہ اس کا منتظمان طبع سکون
سے اور حرکت دیکھنے سے اس کو کہہ سکتے ہیں کہ اس کے ساتھ حقیقی طور پر تشکر ہے کیونکہ وہ قمر

سے پاک ہے اور حرکت ایک قسم کا قبیر ہے لیکن اس نے حرکت کو خیر کے فیضان کے لئے اختیار کیا ہے تاکہ اس سے غیر کو نفع پہنچائے گو حرکت اس کی ضرورت کے خلاف ہے تاہم اس پر یہ کوئی بوجھ ہے اس کے ٹکان کا سبب اس خیال کے اختیار کرنے سے کوئی سارا مریض ہے دوسری یہ کہ حوالہ دہر مسمی ہوئی چہ نسبتوں کے اختلاف پر جو جہات حرکات کے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں لہذا حرکت اولیٰ مغربی ہوئی یا یہی باقی حرکات مشرقی اس سے اختلاف پیدا ہوتا ہے اور اسی سے نسبتوں کا تفاوت بھی پیدا ہوتا ہے پھر ایک ہی جہت کیوں متعین کی گئی؟ اور یہ اختلافات سوائے اصل اختلاف کے اور کسی بات کے متفقہ نہیں ہوتے لیکن جہاں تک اس مقصد کا تعلق ہے کسی جہت کو دوسری جہت پر ترجیح نہیں دی جاسکتی

مسئلہ (۱۶)

فلسفیوں کے اس توہ کے ابطال میں کہ نفوس

ساویہ اس عالم کی تمام جزئیات حادثہ سے واقف ہیں

فلسفی کہتے ہیں کہ لوہے کے ٹکڑے سے مراد نفوس ہوتی ہیں، جزئیات عالم کا یہ حق
معلق نہ ہونا ایسا ہی سے جیسا کہ ہے۔ حلقہ میں خطوط کا حصول ہوا (جو ذرات اس میں
دور سے ہوتے ہیں) یہ نہیں کہ وہ ایک سمت میں اور عرض ہے جس پر شیہ و مکتوب ہوتی
ہیں جیسا کہ اپنے تختی پر خطوط کھینچتے ہیں، تاکہ اس کتابت کی کثرت آسان مکتوب ملیں گی
مکتوب ہوگی اور جب کہ مکتوب کے لئے اپنا نہ ہو مکتوب ملیں گے لے بھی دنیا ہوگی
اور یہاں ہم جس کی تہا نہ ہو مکتوب ہوگی اور یہاں ہم خطوط ممکن ہیں جس کی تہا نہ ہوگی
ہو رہے ہیں شیہ الیٰ جن کی ایک ہوگی۔ ہوگی مکتوب ہر خط و عدد و دوسرے شاعت ممکن ہے۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ لکھنا سانی کی نفوس آملی میں اور لکھنا کہ نہیں
خوشر میں وہ نفس مجرد میں ہیں جو واقعہ اور قائم ہیں جو کسی چیز میں ہیں۔ وہ اجسام
میں تصور ہیں اور اس میں مجرد سے صور جزئیہ نفوس آملی پر نازل ہوتی ہے حوالہ مجرد
لکھنا مانی سے مشرف ہیں کیونکہ نفس دینے والے ہیں اور یہ نفس لینے والے۔ نفس
دینے والا نفس ہے دے والے سے مشرف ہوتا ہے اور اسی لئے قلم کو مشرف ہونا سے خدا سے
حالی کا ارشاد ہے "علم بالقلم" اس نے علم کے ذریعہ علم دی گویا کہ قلم نفس دینے والا ہے
ہے اس کا قلم سے تشبیہ کی جاتی ہے اور مشرف کو کونج سے یہ سنان کا مذہب اس مسئلہ میں
نزاع کو مشرف مسئلہ کی نزاع سے لائق ہے کیونکہ اس مسئلہ میں جو کچھ انھوں نے کہا وہ وہاں
نہیں تھے مکتوب صرف یہ تھا سنان ایک ہی ہے جو کسی عایت کے لئے متحرک ہے اور یہ
ممكن ہے۔ یہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک مخلوق کو، متعلق جزئیات کا علم ہو سکتا ہے یہ چیز
محال تصور کی گئی ہے اس لئے اس پر ہم دلیل طلب کرتے ہیں ورنہ اس کو ایک مکتوب کا حکم یا نفس
وہاں کھینچے پر مجبور ہیں۔

ملاحظہ کیجئے اس بارے میں۔ ہے کہ حرکت و دوریہ کارا رہی ہوتا تو ثابت ہے اور ارادہ مراد یعنی جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے (کا نفع ہوتا ہے اور ہر دیکھنے کی طرف صرف ارادہ ظاہری سے توجہ کی جاتی ہے اور وہ کہیے سے ولی شے صادر نہیں ہوتی کیونکہ ہر موجود یا شخص جرمی ہوتا ہے اور ارادہ و کلیہ کی حسب جزئیات کی وکالتوں کی طرف یہ ای و میر و پر ہوئی ہے اس سے کوئی شے جزئی صادر نہیں ہو سکتی بلکہ جزئیات میں سے ارادہ ترمیم کا ہونا ضروری ہے ہذا۔ اس کے لئے نکل حرکت جریہ میر میں (کو کسی نقطے سے تھم سہین تک ہوتی ہے) اور وہ جریہ کا ہونا ضروری ہے جس کے اسحق کو تہ مسانی کے درجہ اس حرکات جزئیہ کا لگانا۔ تصور ہو گا کیونکہ سوائے تہ مسانی کے جزئیات کا احساس نہیں ہو سکتا اور تہ ہرے کہ حالی ارادے کے لئے چنے مراد تصور ضروری ہے اس کے اس کے ہر گاہ ہے جرمی طور پر۔ کلی طور پر

اور جب آسمان سے کات جزئیہ تصور اور فن کا احاطہ کر سکتے ہیں تو لایحالیہ اس کے طور پر کا بھی احاطہ کر سکتے ہیں یعنی ان مختلف بہتوں کا جو زمین کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں یہ کم میں کے بعض اور غرض ہوتے ہیں اور بعض اجزاء عرب ہونے والے ہوتے ہیں بعض اسط میں کسی قوم کے سر پر اور بعض کسی قوم کے تحت ہوتے ہیں ایسی حرکت اس ان مختلف بہتوں کے واسطے کو بھی معلوم کرے گا جو بصورت غلط اور قسیدہ میں وعدہ بلکہ و عزائم پیدا ہوتے ہیں اور تمام حوادث اور میر، حوادث آسمان کی طرف نسبتی ہر دو سے ہیں جو اس سے غیر اسط یک ہی واسطے سے یا قی واسطی سے پیدا ہوتے ہیں یہ تصور یہ کہ ہر حادث کے لئے ایک سبب حادث ہوتا ہے یہاں تک کہ تسلسلہ سہار کی حسب ادوی (جس میں بعض سبب ہوں ہیں) اور تقاریر پہنچ کر منقطع ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اسباب و مسببات کا تسلسلہ حرکات جزئیہ ریتہ سانی میں جائز نہیں ہوتا ہے اور حرکات کا تصور کر سکتے ہیں وہ اس کے لوازم اور وارام اور سہار کا بھی تصور کر سکتے ہیں

آخریہ تک

ہذا آسمان و زمین والے ہر حادث پر اطلاع ہوتی ہے کیونکہ کوئی حادثہ اس کا سبب اس کی علت ہے (بلکہ علت ثابت ہو لازم ہوگا۔

ہر مسکن کے کسی واقع کو نہیں جانے اس لئے کہ ہم اس کے تمام اسباب سے واقف ہیں، مگر ہم اس اسباب کو جانتے ہوئے تو تمام مسببات دیکھیں جاں لیتے مٹا جب

کسی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اگر آگ روکنی سے کسی وقت بھی مل جائے تو وہ حل اچھے کیا اگر کوئی شخص کھانا کھائے گا تو اس کا پیٹ بھر جائے گا یا وہ ہم جانتے ہیں کہ ایک شخص اگر کسی جگہ پہلے کا حلال کھائے خزانہ پوشیدہ ہے۔

اسی ناکٹے پیچھے کہ جس پر چلنے سے خزانے پر اس کا پیچہ ضرور پڑے گا تو ہم جان لیتے ہیں کہ یہ خزانہ ضرور اس کو مل جائے گا اور اس کی وجہ سے وہ مٹی ہو جائے گا لیکن اس اسباب کو ہم نہیں جانتے اب اس میں سے ہمیں کو ضرور جانتے ہیں کہ ہم کو سبب کے واقعہ نے کاماں ہوتا ہے اگر ہم ان میں سے اکثر سبب کو جان لیں تو ہمیں واقعہ کا صرف ظن ظاہری حاصل ہو گا اور اگر ہم کو کتنا اسباب کا علم حاصل ہو جائے تو تمام سبب کا بھی علم حاصل ہو جائے گا اگر آسانی میں کثیر ہیں پھر ان کا حصول عرصہ کے ساتھ اختلاف بھی ہوتا ہے تو۔ پھر کسی کو ان پر اطلاع کی سکتہ نہیں اب اس نفوس آسانی ان پر اطلاع و سبب ہوتے ہیں کیونکہ ان کو سبب اولیٰ پر اور اس کے لوازم اور واسطوں کے واسطوں پر (۱) خرسلسلہ تک اطلاع ہوتی ہے۔

یہاں وہ ہے کہ فسخ دعویٰ کرتے ہیں کہ سونے والا شخص خواب میں مستقل کے واقعہ کو دیکھتا ہے کیونکہ نوع مخلوق کے ساتھ اس کا اتصال ہوتا ہے اور وہ اس کا مطالعہ کر سکتا ہے اور جب کسی شے پر اطلاع پاتا ہے تو یہ شے عین سر کے ساتھ مل جاتی رہتی ہے اور بسا اوقات قوت تخلیل سرحد کے ساتھ اس کی عمل کر مٹی سے کیونکہ اشیاء کو مل کر رہتا اس کی صورت ہے یہ نسل بہ مناسب مشیلوں کے ساتھ ہوتی ہے یا اس کے اخلاص میں بدل جاتی ہے یہی حقیقی مدد کا فائدہ ہے جو ہوتا ہے صرف خیال کی تخیل کا مطالعہ باقی رہتا ہے لہذا خیال کی اس تخیل کی تصویر کی ضرورت پیش آتی ہے جیسے مرد کی درخت سے تشبیہ کی جان ہے یا بوی کی صورت سے اور خاصہ کی بعض ظروف خانہ سے ہمارا حیرات و حیرات کے اسباب کے مطالعہ کی تخیل سے کیونکہ تخیل کے مطالعے روشن ہونے کا سبب ہوتا ہے اس طرح بواسطہ تخیل کا سبب ہوتا ہے اس اصول پر ترجمہ کی مشائخ پھر مٹی ہیں

اور فلسفی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمیں ان خصوصیات سے اس کے ساتھ اتصال حاصل ہوتا ہے جب دریا میں کسی کوئی مٹی نہیں ہوتا ہم جی بیہوشی میں ان چیزوں کے ساتھ مشغول رہتے ہیں جو حواس و خواہشات کی پیداوار ہیں لیکن ان امور حسیہ کے ساتھ ہماری مصروفیت اس اتصال سے ہمیں محروم کر دیتی ہے اور جب غفلت میں سے جو اس کی کچھ مصروفیت مطلق

ہو جان ہے تو اتصال کی سند و ظاہر ہو جاتی ہے۔

نیز وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ بھی امور پر اسی طریقہ سے مطلع ہوتے تھے مگر قوت قصہ نبویہ اسی قوت سے توقیت حاصل کرتی ہے جس کو جو اس لحاظ سے متصرف نہیں کر سکتے اس لئے لازمی طور پر وہ بددعویٰ میں بھی وہ چیزیں دیکھتے ہیں جو دوسرے خواب ہی میں دیکھ سکتے ہیں انبیاء و انوارت خیالیہ بھی اس چیز کی تائید کرتی ہے جس کو وہ دیکھتی ہے اور بسا اوقات شے ہمیں یاد میں باقی رہ جاتی ہے اور اکثر اوقات صرف تکیہ رہ جاتی ہے لہذا اس قسم کی دعویٰ تاویل کی محتاج ہوتی ہے مہیا کہ اس قسم کا خوب قصیر محتاج ہوتا ہے۔

اگر ساری کائنات کا عقلی لوح محفوظ میں مشہود تھا تو ایسا امور غیبیہ سے نہ خواب میں مطلع ہو سکتے نہ یہ ادراک میں لیکن "جفہ القلم بھاہر کائنات" اس کے مفہوم و معنی کو ہم نے بیان کر دیا ہے (پس فلاسفہ کے مذہب کی تفہیم کے لئے ہم نے ان کے بیان کا نقص یہاں پیش کر دیا ہے)۔

جواب

ہم کہتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کی کس طرح تردید کرو گے جو کہتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کو اللہ تعالیٰ امور غیبیہ کے جاننے کے قابل بنانا بجا و نہ بغیر کسی نیامی کے جانتے ہیں یہی حال اس شخص کا ہے جو خواب میں واقعات کو دیکھتا ہے کیونکہ حدیث تعالیٰ اس کو یہ واقعات بتلاتا ہے یا کوئی فرشتہ خبر دیتا ہے پس تمہاری ذکر کردہ چیزوں میں سے وہ کسی کا بھی محتاج نہیں ہوتا اس کے نبوت میں تمہارے ہاں کوئی دلیل نہیں اور نہ شرع میں لوح محفوظ و قلم کے متعلق کچھ تفصیلات ملتی ہیں الیٰ شرع خود ان چیزوں کے معنی پوری طور پر بتلائے سے کام لیں ہذا کسی نقلی و عقلی سے تم کو استہساک نہیں ہو سکا اور ہمیں عقلی مساک کہ ذریعہ استنباط اور ان امور سے جن کا تم نے ذکر کیا ہے تو اگر ان کے اسان کا اعتراف بھی کیا جائے تو یہ اسی وقت ہو گا جب ان معصومات سے نئی نہایت کو مشروط نہ کیا جائے تو نہ ان کے وجود کا اعتراف ہو سکے گا نہ ان کا انکار تحقیق ہو گا پس اس کی کٹل یہی رہ جاتی ہے کہ ان کو شریعت ہی کے ذریعہ دریافت کیا جائے نہ کہ عقل کے ذریعہ جس مقام و دلیل کو تم نے پیش کیا ہے وہ عقائد کثیرہ پر مبنی ہے ہم اس کے ابدان کی تطویل میں نہیں جانا چاہتے لیکن ان میں

۱۔ تمنا مقدرہ ہے۔ چھپو کر رہا ہے

سیدنا محمد

تہہ دارہ دعویٰ سے کفر حرکت اسل ادا دانی ہادی ہے تو ہم اس مسئلہ سے رہنمائی
میں ہیں اور تہہ دارہ سے کفر کو باطل کر چکے ہیں۔

دوسرا مقدمہ

اگر تہرہ رے اس دعوے کو تسلیم بھی نہ دے گا کہ تمہیں ایک موقع دیا جائے (۷)
مبارکباد تو اس آسمان حرمت پر یہ کہ لئے قصور جتنی کا محتاج ہو گا سے غیر مسلم کے لئے
تہرہ رے مردیک آسمان ہسم علیٰ خزینہ نہیں وہ شے واحد سے پورہ کی طور پر جو نہ پاسکا
ہے حرکت بھی کا نہ ہم نہیں کیونکہ وہ اصل کے لحاظ سے واحد ہے اہل آسمان کے لئے
مغنیہ قدر کی تحویل کا شوق ہی کافی ہے جیسا کہ تہرہ رے بھی دیا ہے اور اس طرف کے لئے
ادکلیہ تصور کلی کافی ہیں یہاں ہر دو کلیہ و حریفہ کی ایک مثال پیش کرتے ہیں
یہاں کہ قصبوں کے معنی کی وضاحت ہو گئے

فرض نہ کہ کسی انسان کا مقصد کلی یہ ہے کہ وہ حج یا نہ وہ حج کرے یا نہ وہ حج کرے۔
ہے اس سے حرکت کا دائرہ نہیں ہو سکتا کیونکہ حرکت جبری طور پر جہت مخصوصہ میں ہے۔
مقدار مخصوصہ اور ہوں سے حرکت اور میں راہ راہ جہت کا ہونا ضروری ہے اور وہ امکان
کے سے ہوتا ہے کہ وہ جہت کی طرف توجہ دانی برآتی ہے اور ایک
تصور کے بعد وہ تصور پیش کرتی برآتی ہے اس مقامات کا تصور جہاں وہ جانا چاہتا ہے
اس مقامات کا تصور جہاں وہ ظہر ناپ جاتا ہے اور ہر تصور جہت کا ایک ارادہ جہت کی طرف توجہ
رہتا ہے ارادہ جہت سے تعلقوں کی جہت جہاں ہے اور یہ ارادہ جہت کا تصور کا جہت ہے کہ یہ
سب لے نزدیک مسلم ہے کیونکہ (مثلاً حج) میں جہات متعدد ہیں جہت توجہ جہت کے
طرف ہوتی ہے مسافر کا کوئی جہت نہیں ہے تاہم ارادہ کے دوسرے جہت میں ایک مقام ہے
دوسرے مقام اور ایک جہت سے دوسری جہت کی توجہ ہوتی ہے

ایسی حرکت کرنا ہے جس سے وہ خواہ مخواہ نہیں رہتا یہاں صرف حرکت ہی کا اور وہ

علامت لکھی ہے وہ انہوں میں آخر جب سب کے حالات بظاہر مل جاتے ہیں پھر اس کا متعلق خود بھی باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ تصور ہے کہ کوئی شخص جس کی چیز آجاتا ہے اس کے مراد و قرائع کو بھی جانتا ہے یہاں تک اگر شہاء کے تمام اسباب کو سامنے لیں تو وہ مستحق کے تمام حوادث کے اسباب تو ہی الحال موجود ہو سکتے ہیں یعنی حرکت و ایسا میں شامل ہو سکتے ہیں نہیں ہوتا البتہ واسطہ سے۔ بشرطہ عدل سے یہ سبب و مقصد ہیں اگر نفس فلک کے مطلوبہ میں مستحق کو بھی شامل کیا جائے جس کی بات نہیں ہوتا ہے مستحق و متقاضی میں تمام حیات کی تفصیل کی جائے گی اور ایک حقوق کے نفس معلوم میں ایک ہی آں نے اور بغیر حق تعالیٰ کے عہد جزئیہ مصلحت کا (خمس کے اور اور اور جس کی ایک ہیوں کی اجازت نہیں ہے) ایسے قریب ہو گا کہ جس کو عقلی طور پر اس کے حال پر نہ تو شہادت کسی نہ لکھی تو اس کا عقل سے مایوس ہو کر رہا جائے۔

اگر وہ اس جوئے کو نہ یہ بات یہ کہ علم الہی کے بارے میں ہم بھی تو اس کو محال نہیں سمجھتے وہ ہم سمجھتے ہیں کہ نہ خالی کے معلومات کی مثال ٹکڑی کی معلومات سے، البتہ نفس پر چاقی پسند کیا جائے کہ سب نفس فلک نفس مانی حق کی حریت حاصل کرے وہ بھی عقلی نفس مانی رہا اور وہ عقلی اس کے ساتھ باہر نہ رہے کہ جہاں سے اسے شریک ہو گا اس سے قطعی طور پر متعلق رہے گا گمان غالب یہی ہو گا کہ وہ اس سے عقلی سے ہے اگر تمام غائب نہ بھی ہو اس کا امکان تو ہو سکتا ہے اور اسکاں کے معین کرنے کی بناء پر ان کا یہ دعویٰ کہ نفس مانی نفس فلک ہی سے متعلق ہوتا ہے باطل ہو جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ نفس مانی کا بھی اپنے جوہر کے اعتبار سے حق سے مدد تمام شیا کا ادوار کرے بلکہ وہ متعلق طبیعت حسب حسب وحدہ وحدہ و تدریجی، اہم میں شک ہوتا ہے اور اس طرح عواقل و غیرہ میں وہ مدد دے دے اور اس کی ایک چیز پر نفس مانی کی توجہ کے تحت دوسری شے کی طرف اس کو توجہ ہو سکتی ہے۔

وہ نفس فلکیہ تو وہ اس مدد سے رہتا جس کو کوئی معرفت نہیں کوئی راجح و اہم میں نہ کو اس سرائی ہے سبب و جمیع اثر کا ادارہ کرتے ہیں۔

وہ ہم سمجھتے ہیں کہ حق سے یہ نفس طرح جاتا کہ انہیں کوئی معرفت نہیں کی مدد اولیٰ کی ہوتی اور انہیں طرف مذاہن حق ہیں معلوم و مستغرق حق سے ہے اور جزا سے مصلحت سے تقویٰ سے ہے پر اور اس کے لئے کافی نہیں ہے غضب و نفرت اور ان مواقع

مجموعہ کے حدود کی وضاحت کے لئے عرض کرے۔ سے کون سی چیز عامل ہے، اور کہیں یہ کسی طرح معلوم ہوا کہ سوا صاحب صرف وہی ہیں جن کا اپنے نعوس میں مشاہدہ ہوتا ہے؟ حارث کا عقلاء کے لئے وہ بھی ہم مشاعرے ہو گئے ہیں جیسے نوحے صحت طیب دینے سے جس کا میرت کا تصور ہمارا کے لئے محال ہے پھر نعوس فکری ہیں ان کے تو عمر مقرر ہو گا حال ہونا سے جانا یا نہ کرے؟ ہر وہی ہم ان کے عہدہ الہیہ کے متعلق ہر دہاں شکر کرتے ہیں عمر ہر دہاں وہی قدر ملی ہوئے عمر و عمر۔

علوم ملقبہ طبیعیات

اردو پیشرو ہیں۔ ان کی بعض اقسام کا ہم یہی کہہ سکتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ شریعت کاہن سے کوئی منہ نہ نکلیں، اور نہ وہ ان کا انکار کرتی ہے سوائے ان چند چیزوں کے جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے۔
یہ علم مقسم ہیں اصول، فروع میں اور ان کے اصول، فقہ فقہ کے ہیں۔

(۱)

پہلے اصول میں سب چیز کا ذکر کیا جاتا ہے جو جسم سے حیثیت جسمانی ہوتی ہے جسے تقاضا، حرکت، تغیر اور جو ضرب سے راجع، اس کی تاریخ ہوں ہے جسے زمین و مکان دھرتی پر کتاب "سبح" کہی، مشتمل ہوں ہے۔

(۲)

اس میں بارگاہ علم (جو الکاف ہیں) کی قسام کے حوالہ معلوم ہوتے ہیں جو معتد قمر کے تقاضا، اور بعد ان کی تاریخ اور ان میں سے ہر ایک کے استحقاق کی حالت کا علم ہوتا ہے کیونکہ بعض مفسرین سے اس پر کتاب "سبح" کہی، مشتمل ہے۔

(۳)

اس میں حوالہ کیا گیا ہے کہ وہ تو اللہ اور شریعت کے واسطے اور کعبہ بقاء و سرب اور شکام بند، بعد حرکات کا یہ شرط و عہد ہے، اور اس پر کتاب "کون و کون" مشتمل ہے۔

(۴)

ان احوال کے بیان میں جو عہد بعد پر پیش آتے ہیں ان قسم استرجاعات میں سے "سبح" کہی، مشتمل ہے اور کتاب "سبح" کہی، مشتمل ہے۔

(۵)

جو اس معنی کے ہیں اس میں۔

(۶)

ان کام بنائے کے بیان میں۔

(۷)

حیوانات کے بیان میں کتابِ ہدایہ حواہ - موصوع پر ہے۔

(۸)

فکس حیوانی درق سے دیکھتے ہیں میں جو یہ عظام کے فکس اس کی جسم کی موت سے مر نہیں مگر اور دو ایک جو یہ وحالی سے جس کی مٹا کر ہے۔ اور ان کے فروغ سے ہے۔

(۹)

پہلی فرغ ہے طب اور مقصود اس کا ہے بدن میں کے ساری و احوال کا عطا جیسے صحت و مرض و دوا کے اسباب و اعطیات تاکہ مرض کو دفع کیا جائے اور صحت کی حفاظت کی جائے۔

(۱۰)

دوسری فرغ ہے علم نجوم وہ ہے ایک قسم کی تحقیق استدلال - اکب کے اشکال و حراجات کی بناء پر جواحوال عام طلی اور احوال مولید و مبین پر اثر انداز دے ہیں۔

(۱۱)

تیسری فرغ ہے علم کرامت علم کرامت وہ ایک قسم کا استدلال اخلاقی و یرب پر طبری صحت سے

(۱۲)

چوتھی فرغ ہے علم تعبیر وہ ہے ایک قسم کا استدلال خوب کے تجلیات سے وہ نیما سے جن کو نفس (روح) عالم قیام سے مشاہدہ کرتی ہے اور قیام مثیلہ میں کے غیر کی مثال سے تشبیہ دے کر پیش کرتی ہے۔

(۱۳)

پانچویں فرغ ہے علم غسبات وہ ہے قوائے انسانی کا جمع کرنا بعض جراثیم و مسموم کے ساتھ تاکہ اس سے آفت قیامی قوت پیدا ہو جو عام غرضی میں افعال غریبہ عدم

(۱۴)

جیسی مریض سے علم بیہوشی و دوا کے جو ہر اذیہ کے حراجات کا نام ہے تاکہ اس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

$$(L)$$

سلاویں مرغ ہے سم کیسا۔ جس کا مقصود ہے تہذیبی حواصی جو سرحد یہ تاک انور مرغ
 قتل ہے تہذیبی زور و سحر چاہے

شرعی پیشی سے اس معاملہ سے کسی چیز کی بھی کائنات سرور نہیں ہے بہت بڑا
ان سارے عہد میں سے سرور پر اس معاملہ میں فلاحت کی کائنات کرتے ہیں۔

پہلے ہے ان کا یہ غلط کام سبب و مسبوت کے دو میں امتیاز جو جو فی
حقیقت سے مشہور ہے۔ یہی آتی ہے اور ان کی طرح مکارم مقامات ہے۔ وہ مقدمہ اور
ان کے ان میں سبب کی وجہ و حیرت سبب کے جو کچھ ہے اور سبب کا جو و حیرت سبب کے جو
نکلتے

دو راستہ یہ ہے کہ ان کا فوٹو کہہ دیجئے کہ وہ ایک ایسی چارٹا موافقہ ہے جس پر جو مسلم مل
منطوق تھیں، یہ موت کے معنی ہیں اس کے تفسیر کا حکم ہے کہ جو چاہا تھیں وہ تحقیق چاہتے ہیں
مشرقت کے کام تھا انی سبھی رہتا رہا جو حال پائی رہی ہے وہ وہ تھی کہ یہ بات
تھیں تفسیر دلیل کے معلوم ہو گئی ہے۔

میسرا سسٹم کے بنی کاغذیاتیہ اب و اربعہ کے علم کا علم ان میں ہے اور جب ایک محدود چیز پر چڑھ جاتی ہے تو وہ چلی و نہر میں چلی کی قیاس کا سبب بن سکتی ہے۔

یہ وہاں مسکندے ہیں فاقول کے ان سروان کا جسم کی طرف غور، کاس سے پیسے
 حشر میں راجح اس لئے سرور میں سے کہ خرات کا شات و امور مبارق عادت ہوتے ہیں
 جیسے تھیں کا ماسپ، باجاء، ماسر سے کہ ہدایا جانے لگاؤ و کنگہ سے عورت و غیرہ اس سے
 اٹھنا پڑتی ہے، جو غرض کر چھانٹا حاد سے کہ اس طرح روئی کی قسم سے بھگتا ہے خود اس چنے میں
 دوجاں قسم کا ہے اور ترقی کی بات میں ہاویں سے لگاتے بھلا مردے کو نہ دیکھنے
 سے مطلب یہ یاں کرتا ہے کہ جہنم کی مہرہ۔ علم کی برہمگی میں ہے اور چا و شری
 نے جھوٹے ماسپ کو بنا۔ ماسپ کا جو بھی سے ماسپ میں ثبید ماسپ ہے کہ مطلب
 بیان ہے کہ حجت الہی نے فوق علیہ السلام سے یہود و نروں میں خود جھوٹوں کو باطل کر
 دیا، باجاء کا کہ مختصر سے علیہ کے شاد سے لگا کر۔ ماسپ کا کہ ماسپ کا کہ ماسپ
 میں کہ ماسپ کی جبر متواتر ماسپ ہے۔

تیسرا پہ کوہت غصہ غصہ اس حد تک کہ کراہی سے کراہی سے طبعی شہ
مٹا ہوا ہوں میں اور اس کی منہ ہو جاتی ہیں مٹا جب کہ انہیں کسی چیز کا وہ نہ ہو، مٹا ہے وہ اعضا
میں کی خد مس نہ نے گھٹے ہیں اور قوائے حسانی پر اس کا حکم چڑا ہے اس لئے دو بیت مثیل
مطلوبہ کی طرف حرکت کرنے لگتے ہیں مثلاً جب وہ کسی پر لکھ چڑا کا جس سے اس کا
مذاقی راستہ ہے (تھوڑا رہتا ہے وہ اس کی باجمیں کھس جاتی ہیں اور وہ اس کے ساتھ تھبتے و
وہ کسی طریق سے اس سے لطف اٹھانے کے لئے تملوہا جاتا ہے یا مثلاً جب وہ کسی ایسے
تختہ جو صرف ایک کڑ با اس سے کم چور ہو وہ کسی اونچی جگہ پہنچے وہ وہاں لگا دوسرے کھڑا
میں نکلا، گما ہو چلے لگے اور اس کے نفس کو گرنے کا توہم ہو تو جسم بھی اسی موسم سے متاثر ہو
گا اور دور جائے کا نہیں اگر کسی تختہ زمین پر کھاتا تو کیا۔ ہوتا اور وہ اس پر رہ رہ چننا اور۔

گرا۔

یہ اس لئے ہوتا ہے کہ اجسام اور قوائے آسمانی بھوس نے لئے خادوم و مسخر پیدا کی
گئی ہیں مگر نفوس اپنی حد فنی اور قوت کے لحاظ سے مختلف ہونے میں عجب ہیں کہ نفسی قوت
سہا حد تک ترقی کر جائے کہ قوت طبعیہ کا رخ جسم میں بھی اس کی خد مس کرے
جیسے کہ ایک نفس بدن میں مطیع نہیں ہوتا وہ صرف اس کی طرف راہل ہوتا ہے مادہ بصر جسم میں
وہ جیسی رکھتا ہے وہ یہ میلان لائیکسی اکیطرت کا حصہ ہوتی ہے اور اگر یہ وہاں سے وہاں سے
نہم کے ماتریا عند کو مطیع کرے تو یہ بھی روا ہے کہ (اسی جسم کے مصالح کی خاطر کہ وہ
دوسرے حسام کو بھی مطیع کر لے۔

یہی وجہ ہے کہ جب نفس ہوا اس کے چنے مارش کے مارل ہونے بجلی و ترک
کے پیدا کرنے اور زمین میں بھو چاں سے (ناک ٹکسی سرکش قوم و نکل لے) پر اپنی ہمت
مرکوز کرتا ہے۔ (اور یہ چیزیں معوق ہیں بروہت یا حرت یا ہوا میں حرکت کے پیدا ہو
جانے پر) تو اس نفس سے یہ حرت و بروہت پیدا ہوتی ہے اور اس سے اس اسوری
تولید ہو سکتی ہے جن کا کوئی خارجی طبیعی سبب موجود نہیں ہوتا اور یہ مجرہ ہوتا ہے کسی نبی
علیہ السلام کا اللہ یہ مورد واد میرا مستند قول چیزوں میں ہوسکتی ہیں لیکن نہیں کی مجرہ
میں حد تک اسرار کے کہ کفر و کفریہ سائبین کر حرکت کرے گئے یا چو کو وہ بکڑاے ہو جائے
یا مادہ جسم نکلتے ہوئے کے لئے تیار نہیں ہے۔

یہ سہ وہب غلام کا شجرات کے سے میں اور بہاں کی اس، توں میں سے

کی چیز کا شمار میں کرتے ہوئے یہ چہرے مہیا ہیں سلام میں ہونے میں ہوتا ہے ان کی
 یہ وہ جس قدر یہ (انتہا) کا انکار کرتے ہیں جس کی حد وہ وہاں نہیں آتی (یعنی ان کی غار پہ
 میں حاد ہو رہا ہے) (مردہ ہر تہہ کرنا) کا انکار کرتے ہیں چاہے ان کی
 نگرانی سے میں میں مسند پر خود وہ جس سے وہی ہے کیونکہ یہ وہاں مسند سلامی
 عتہ کے خلاف میں لے آئیں اس پر بحث کرتی ہو ہیں

مقام اوں

مطالعہ دیکھی کرتا ہے کہ ملائے کا فعل انجام دے وہیں چیز صرف آگ سے ہو۔ وہ طبع حاصل ہے کہ با اختیار اپنی طبیعت سے اس کا لگ بھگ نہیں اگر وہ کسی چیز سے متصل ہوئی تو ملائے یا گرم کئے بغیر نہ ہو گی۔

اور ہم اس چیز کا بخار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حریق کا قائل وہ حقیقت نہ تھا ہے اس نے روئی میں تفرق اجزاء سے اور آخر ان سے اثر پذیر ہونے کی خاصیت نہ تھی ہے چاہے یہ خاصیت ملائکہ کے وسیعہ سے ملے گی ہر بغیر وسیعہ ری آگ خود بھی جمادات میں سے ایک ہے جانی مخلوق ہے جس کے لیے فعلیہ اثر اختیار کی گئی ہے۔

آگ کے قائل ہونے پر آ کر کوئی دلیل ہے فلسفیوں کے پاس ان کے پاس سوائے اس کے کوئی دلیل نہیں کہ روئی جب آگ سے نکلا ہوئی ہے تو جس اہلی ہے بھی مشہور اہل ایک دلیل ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں کہ یہ فعل آگ ہی کا ہے اور یہ کہ اس کے سوا اس فعل کی کوئی علت نہیں ایک اور مثال پر غور کرو اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ روح اور قوا سے ہر کہ اور محرک کا اسلاک تعلق حیوانی میں حرارت و برودت اور رطوبت و خشکیت میں محصور ملائکہ سے حوالہ نہیں جو نباتات یہ نہیں کہ باپ بنے کا قائل سے وہ تو غلط کو صرف رحم کے سپرد کر دیتا ہے ہر وہ اس کی حیات کا قائل سے اس کی بنیادی کام شرمینی کا اور ان ان تمام احکام کا جو اس میں پائیے جاتے اور یہ معلوم ہے کہ یہ سب چیزیں اس کے پاس بعض اور شرائط کے ساتھ موجود ہیں یہ کوئی نہیں کہ ملکا کہ کسی کو تھوڑا جو ہر ہوں ہے بلکہ ان کا جو ہر ہوا یا جاتا ہے کہ یہ جہت و مائل سے ہے چاہے بغیر واسطہ کے ہو چاہے ملائکہ کے واسطہ سے جو ان امور کا وسیعہ ہوئی ہوتے ہیں (یہ دلیل اہل فلسفیوں کے خلاف صحیح ہے جو صانع عالم کے قائل سے اور سہارا دے قضاہ الہی سے ہے)

یہ ظاہر ہے کہ کسی سر کے وجود کے وقت کسی چیز کا وجود ہوتا ہے بہت نہیں کرتا کہ دوا کی وجہ سے موجود ہوئی ہے اس کو ہم ایک مثال سے ظاہر کرتے ہیں کہ فرض کیجئے کہ ایک ماہر اور اندھا ہے جس کی دونوں آنکھوں میں پردہ ہے اور اس میں درد اور کافور کا ٹھکانہ ہے جس کو بھی معلوم نہیں کیا اب اگر دونوں کے وقت اس کی آنکھوں کا پردہ ہٹا دیا جائے اور اس کی آنکھیں کھل جائیں اور وہ مقلوب رنگوں کا مشاہدہ کر سکے تو وہ بھی گمان کرے گا کہ رنگوں کی

صوروں کا کیا۔ کتب خیرات کی آنکھوں کو حاصل ہوا ہے اس کی آنکھوں پر کچھ مل جانے کی وجہ سے یہ پایہ گنا گھول کا کھل جانا اس کا قائل ہے اور جب تک کہ اس کی بصارت صحیح و سالم رہے گی اور پردہ نہ ہے گا اور رنگہ اسکے مقابل ہو گئے تو تار کی طرح پردہ انکو دکھ سکے گا اور کسی کے بھی کچھ میں آئے گا کہ وہ ان کو دیکھ نہ سکے گا مگر جب آفتاب عروبہ ہو جائے اور فضا پر تاریکی مسلط ہو جائے تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ سورج کی روشنی اس کا سبب تھی جو اس رنگوں کو اس کی پشت میں منطبق کر رہی تھی نہیں ہرچہ چھتے ہیں کہ مخالف اس مکان کو ایسے نظر انداز کر سکتا ہے (۱) کہ مبادی وجود میں وہ غل و اسباب موجود ہیں جس سے ان حوادث کا فیضان ہوتا ہے اور جو آج کل میں سرحد نظر آتے ہیں (۲) اسام مفرک نے خلاف یہ حواشہ ربانی ثابت ہیں ورنہ وہ نہیں ہوتے کہ وہ حدود میں ہو جائیں یا غائب ہو جائیں تو ایسی صورت میں بہان کی ایک دوسرے سے پیچھے کی کو کچھ نہیں گئے اور اس کے نتیجے کے طور پر جان لیں گے کہ ان کی محنت ہمارے مشاہد سے ماوراء پائی جاتی ہے خود فلسفیوں کے اصول کے قیاس کی بناء پر یہ خیال مانگنا ہے۔

ادراہی لئے ان کے متعین اس بات پر متفق ہیں کہ احوال و حوادث جو احرام کے دہم لئے سے پیدا ہوتے ہیں یا ان کے اختلاف بہت سے ظہور پتہ یہ ہوتے ہیں ان کا فیضان کسی واحد صور کے ہیں سے ہوتا ہے اور وہ کوئی فرشتہ ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ کچھ میں مختلف رنگوں کی تصویروں کا اظہار واجب صورت کی بہت سے ہوتا ہے جس صورت کی روشنی یا صحیح و سالم آنکھ کی ہنگی اور تمیز، جسم یہ محض مقدار و وسعت میں اس صورت کی قیوت کے لئے اور وہ اس تو جہد کا فرق ہر حادثہ واقعہ پر بھی لگتے ہیں اور اسی لئے شخص کا جوئی جو یہ سمجھتا ہے کہ آگ میں صل میں غافل احتراق ہے باطل ہو جاتا ہے نیز یہ قول بھی کہ روشنی سیر کی علی ہے یا وہ غل و غل محنت ہے وغیرہ۔

مقام دوم :-

یہ اس شخص کے ساتھ بحث ہے جو تسلیم کرتا ہے کہ یہ حوادث مبدی حوادث ہی سے فیضان پاتے ہیں لیکن قیوت صورت کی استعداد ان ہی اسباب سے حاصل ہوتی ہے جو موجود ہیں اور مشاہدہ میں آتے ہیں مبادی سے بھی شینہ کا مسہور یا محرم و باطل ہوتا ہے کہ غلی سبیل لائقہ و بینا کہ سورج سے دور کا بغیر باطل ہوتا ہے، اہم قیوت کے عمل یہ فیضان اختلاف

چہ نمچہ یہ۔ تہا درے مشاہد میں آئی کے کہ بعض لوگ بول، اور کوئی جسم پر مل کر دیکھتے تھوہ جس میں جاتے ہیں وہ آگ میں پریشانیوں کوئی دیکھنے کے اس کا مشاہدہ کیا ہو تو ممکن ہے کہ اس کا کاروبار ہے

جس کی کاس امر سے انکار کے قدرت خدا کی وہ ہے آگ میں یا جسم میں اس کی صفت پیدا ہو سکتی ہے جو انصافِ حقائق ہو یا نہ ہو، اگر ہوگا جیسے کہ کہ مایہ جسم پر آگ کے بے اثر ہو کہ انکار لگتی ہے کہ یہ ہے شہر کا پتہ و درایہ موجود ہیں جن کا ہم نے مشاہدہ کیا نہیں کیا مگر ہمیں ان کے کہان کے انکار کا یا حق حاصل ہے اس نے کہاں ہونے کا ہم کیسے دیکھ کر دیکھتے ہیں؟

مورے کوہِ عزا تر نایا لکھی دستانِ پند و پناہ بھی اسی حریف سے ممکن نہاں دیکھنے کے لئے (مثلاً) لکھی ایسے ہرے کو لکھیے جو ہر چیز کی صورت کو قبول کرے۔ جیسے کتا یا اور سے خاصہ جو بات کی شکل میں تبدیل ہوتا رہتا ہے ہر طرح انہیں جیسا کہ چاہتا ہے وہ اس کے خون کی صورت میں تبدیل ہوتا رہتا ہے ہر جان سے کسی جتنی سے ہر کسی درجہ میں داخل ہوتی ہے اور اس سے ایک جیسا ان کی تشکیل ہوتی ہے سے تمام عزت اس کے لئے ایک مدت مغربہ اور کار ہوتی ہے اگر اس سے عزت میں کوئی ایسی صورت ظہور پذیر ہو جائے تو قدرتِ اعلیٰ میں وہ کمال کیوں ظہور سے فعل کی مدد کا نہیں جس کی قدرت میں وہ اس سے مدت کا گھٹا بڑھاتا بھی اس کی قدرت میں ہو سکتا ہے، اور یہ لکھی لکھی گھٹا بڑھاتا ہے کہ نفسِ فعل اور یہی مگر سے تشکیل کرتا ہے۔

انگریز چھاپنے کے کہ کیا یہ نفس یا سے مادہ ہوتا ہے یا کسی اور سے پیدا ہے جس کا تعین کیا کرے؟

تو ہم کہتے ہیں کہ آپ بھی اس پر کہیں کہ ہے جس کی نفس یا کسی مبادی کی قوت سے برسات ہوئے کئی ہے کہ کتب ہونے کے عمل چلتی ہے زمین میں دیکھ لے لے ہو سکتا ہے دوسرے تو ہمارا بھی یہی خیال ہے قدرتِ ہرے و تہرے کے ہر چیز کی سے کہ ان کی بہت خدا تعالیٰ کی طرف کی جانے چاہیے بغیر کسی واسطہ کے جو یا کسی روشنی کی وسعت سے ہو لکھی ان کے حصول کا وقت اور یہی کی توجہ کا ان کی جانب معطف ہونا اور ان کے شعور سے نظامِ تہرے کی دیکھی یہ ہم نظامِ تہرے کی تعین کی ہے، نے میں جس سے تہرے وجود کی جانب مریضی اور کی

خود کی دھن سے ساتھ وہ سوچا۔ یہ تو کبھی منقلب نہیں ہوتی مگر ممکن تھا اس کے یہ حالات قیام
کیا اور ترمیمی باقی رہے اور حاکم منک متحد ہو جائے تو پھر کبھی یہ منقلب نہیں ہوتی بلکہ اس
حالت پر نہیں چڑکے دھاتی ہے۔

اگر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ پانی گرمی کے باعث یہاں منقلب ہو گیا تو اس سے
تجربہ کرنا یہ ہے کہ صورت مائیکروسکوپ کے ذریعہ اس صورت سے الگ ہو کر
دوسری صورت اختیار کر لے۔ یہاں تو مشترک ہے مگر چونکہ تغیر ہے اس طرح ہم کہہ سکتے
ہیں کہ لاشیء ساری ہی گئی یا نئی حیوانیت بن گئی اور عرض وجہ کے درمیان تبدیلی کا مشترک ہے
یہ یا ہی نہ حاکم رنگ کے درمیان اور تمام این میں سے درمیان ہی کوئی مائیکروسکوپ سے نہیں
اس بارہ پران میں انقلاب بحال ہو گا۔

دراختہ میں کامرہ کے ہاتھ تو خیر یک دین اور رنگہ شخص کی صورت میں اسے غماز
اور اس کے ہاتھ تو خیر رکھوئی حتیٰ کہ اس درجے کے ایک باقاعدہ تجربہ نقل آئے ہدف حرم میں
نہیں سے بندہ ہم حوادث کو باوجود غماز کے چر کر رہے ہیں ایسے ہم ان کو حلال غماز کے چر
ہونے کی بد پر عجب سمجھتے ہیں اور غماز یہ کہہ کر اس سے غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر
ماطل ہو جاتی ہے جس شخص سے یہ غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر
دن اس کا عالم بھی ہے۔

دراختہ راہیوں کہ غماز اور حرکت اختیار کی کے درمیان کوئی فرق باقی رہے گا تو ہم
کہتے ہیں کہ اس کا کوئی ہم اپنے نفس میں نہ ہے کیونکہ ہم دو حاکم کے درمیان اپنے
نفس میں سرور و شوق کا مستعدہ کرتے ہیں اور ہی فرق تو ہم قدرت کے نام سے موسوم کرتے
ہیں ہم جانتے ہیں کہ اس دووں میں غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر
میں ہوتا ہے دوسرا دوسرے میں وہ ہے ایسا حرکت قدرت کے ساتھ اس ایک حال میں
ہوایا حرکت بغیر قدرت کے دوسرے میں نہیں جب ہم اپنے غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر
ہیں اور اس سے سرور ہوتا ہے دلی قصہ اور غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر
ہم صحت ہوتا ہے جس کی حاکم میں ہمیں اللہ تعالیٰ کا ہی حاکم ہے یہ کہتا ہے جس کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر غماز کی بد پر
امکان کی دلیوں میں ہوتا ہے ایک حاکم میں ہے مگر جیسا کہ اوپر بتایا گیا دوسری قسم کے
حاکم یہ کہ معلوم نہیں کر سکتے۔

مسئلہ (۱۸)

اس بیان میں کنگ فلاسف اس امر پر برہان عقلی قائم کرنے سے عاجز ہیں کہ روح انسانی جو روحانی قہم عنصر ہے جو کسی چیز مکان میں نہیں ہوتا تو جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبع نہ وہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل جیسے کہ اللہ تعالیٰ جو نہ کہ خارج عالم ہے نہ داخل

عالم اور یہی حالت فرشتوں کا ہے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک شرع میں غرض کی چیز سے کہوں اور کر کے
تے ہیں تو انہی کوئی قہم سا

قوائے حیوانی ۔

قوائے حیوانی ان کے رتبہ ذہن میں معلوم ہے کہ وہ درجہ انسانی ذہن سے
عاجز ہیں ۔

قوائے طاری مشتمل ہیں پانچ حواس پنجہ عامہ منطبع ہونے میں اور ان سے بھی
نہیں ہیں ۔

(۱) قوت خیالیہ :

قوت خیالیہ مقدمہ روح میں خوب موصوفہ (لغاتے دلی قوت کے باوجود اس میں
اباہر یکے بعد دیگرے کے بعد بھی دلی قوت کے حکم میں وہاں جو حالت بھی منطبع
ہوتے ہیں ان کا حواس خردیہ کے کرتے میں ہی لئے میں کا ہوا ہے جس میں کہ ان
سب کو جب کوئی شخص حیرت مند ہو کر اسے دیکھتا ہے تو اس کا ہوا ہے کہ اس نے کبھی نہیں دیکھا

اختلال پیدا ہوتا ہے نیز (فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ قوت جس میں دوسری قوت کے ذریعہ محدود محسوسہ کا ابتداء ہوتا ہے اس صورتوں کو مخدومہ کہتے ہیں) اس طرح وہ حاصل ہوئے کے بعد باقی رہتی ہیں اور کوئی چیز کسی چیز کی حفاظت اس قوت سے نہیں کر سکتی جس سے کہ وہ اس کو قبول کرتی ہے جیسے پانی غل کو قبول کرتا ہے مگر اس کو مخلوط نہیں رکھ سکتا اور موسم ہتی کی شکل کو اپنی دھرت کی وجہ سے قبول کرتی ہے لیکن یہ خلاف پانی کے ہست کی وجہ سے مخلوط کر سکتی ہے لہذا مخلوط نہ ہو سکتی قوت قبول کرنے والی قوت ہیں اس لئے اس قوت کو حافظہ کہا جاتا ہے اس طرح معالک کا جاذب قوت دوسرے میں ہوتا ہے اور اس کی ایک قوت حفاظت کرتی ہے جس کو "ذاکرہ" کہتے ہیں جس کا طبعی اندازہ کہتے ہیں ان میں قوت تخلیق کو شامل کیا جائے پانچ ہوتے ہیں جیسے کہ ظاہری اور اس کا متعلق پانچ ہیں۔

قوتی حرکت کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) محرک اس ممتی میں کہ وہ حرکت کی باعث (یعنی محرک کا نئے الی) قوت ہے۔

(ب) محرک اس ممتی میں کہ حرکت اس کی قوت کا علیہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔

محرک جو باعث حرکت سے وہ قوت رو عیہ شوق ہے یہ قوت جب اس قوت خیالہ میں اس کا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اس صورت مطلوب یا صورت اور کا اہتمام کرتی ہے تو قوت محرک کا غلط کو تحریک ہوتی ہے اور اس کے واسطے ہیں شعبہ لول ہے قوت شہوانیہ یہ وہ قوت سے جو حرکت پر اسکتی ہے جس سے کوئی متغیہ شے جو ضروری یا نافع اور مضر کی جاتی ہے اس کا مقصد طلب ہوت ہے۔

شعبہ سوم ہے "قوت فہمیہ" یہ وہ قوت ہے جو حرکت پر اسکتی ہے جس سے کوئی متغیہ شے نفع کی پہائی ہے جو ضروری یا مضر جب فہم کی جاتی ہو اس کا مقصد طلب عقلی و برتری ہے اور اسی قوت سے تمام قوتی میں جملہ کالی حاصل ہوتا ہے جس کا نتیجہ عمل ارادی ہے۔

دوسری قوت محرک جو غافلہ ہیں تو یہ وہ قوت سے جو عصب و عضلات میں پھیل جاتی ہے اور اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عضلات میں پہنچ کر قوت سے اور دور باطنت کو جو عضلات سے متعلق ہوتے ہیں اس سمت پر کھینچتی ہے جس میں قوت ٹھنک ہوئی ہے یا ان کو قبول میں ڈھیل دے کہ کھینچتی ہے جس سے یہ اور دور باطنت ملامت سے بچنے لگتے ہیں۔

یہ ہیں نفس حیوانیہ کے قوتی، انھیں کو نظر انداز کر کے اس کا مجلہ ذکر کیا گیا ہے۔

فلسفہ عالم فزائی اس کو "ناظر" بھی کہتے ہیں، لہذا یہ ہے کہ اس نے عالم فزائی کی نسبت عقل کی طرف کی جاتی ہے۔

اس کی دو قوتیں ہیں۔ ایک قوت عالم دہر کی قوت عالم دہر کی عقلی کہا جاتا ہے لیکن یہ صرف نام ہی اس مشترک ہوتے ہیں۔

قوت عالم یہ بدن فزائی کی قوت حرکت کا نام ہے جو انسان سے بدن کو بدن افعال پر نکالتی ہے جس میں ترتیب پائی جاتی ہے اور جس کی ترتیب اس رویت حاصل کا نتیجہ ہے جو انسان کی خصوصیت خاصہ ہے۔

قوت عالم قوت نظری کہلاتی ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقائق معروضات کا ادراک کرتی ہے، درجہ مکان اور جہت سے مجرور ہوتی ہے اور جنہیں قصائے کلیہ کہتے ہیں اور علم کلام کی اصطلاح میں ہمیں "اقوال" جوہ اور عقلی انجمن "کلیات مجرورہ" کہتے ہیں۔

پس یہ دو قوتیں دو قسموں کا بن کر رہتے ہوئے روح میں پائی جاتی ہیں قوت نظری کی نسبت سائنس کی طرف سے جہاں سے روح نکلتی ہے۔ نیت کے لئے علوم حق حاصل کرتی رہتی ہے ضروری ہے کہ یہ قوت جہت فوق سے اگلی طور پر افعال پر رہے ہو۔

قوت عملی کی نسبت :-

قوت عملی کی نسبت سائنس کی طرف سے درجہ جہت اور اس کا نظام اور اصطلاح اخلاق (نیکل) سائنس کے سے پہچ ہے کہ یہ قوت تو اس کے بدن پر غلبہ رہے اور تمام قوتی اس کی تاویب سے اثر پذیر رہیں اور مضبور ہیں تو اسے بدیہ نہ کہ قوت عملی کو اثرات کے قبول کرنے کے لئے مستعمل رہنا چاہیے اور رعایت بدیہ روح میں ایسی امتیازی صورت میں پیدا کر دی گئیں جو دراصل کائناتی ہیں قوت عملی ہی کو عالم رہنا چاہیے تاکہ نفس میں وہ صورتیں پیدا ہوں جو افعال کہلاتی ہیں۔

یہ سائنس تحصیل کا انتخاب جو نظام سزاوارے جسم اور انسانی کے بارے میں پیش کرتے ہیں بلکہ ہم یہاں قوتے مائی کا ذکر چھوڑ دیتے ہیں کیونکہ وہ سارے مقصد کے لئے کار آمد نہیں ہے۔

فلسفوں کے اس تمام ذکر کو دراصل اس کا نظام و شریعت میں ضروری نہیں ہے یہ تو مسئلہ

انہو میں جو مشاہدہ میں آتے رہتے ہیں قدرت کے انتظامات میں اس کی حیثیت عکاسات جاریہ کی ہے۔

اب ہم یہاں ان کے اس دعوے پر غور کریں گے جسے جس کی نفس (روح) کا جوہر قائم ہو، عقلی دلائل سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اسے اختر اس کی حشمت یہ نہیں ہے کہ یہ بات خدا نے تعالیٰ کی قدرت سے پیدا ہے یا شریعت میں اس کے عکاسات اسے ہے بلکہ مشرکہ شرکی تفصیل میں ہم دیکھیں گے کہ شریعت اس کی تصدیق کرتی ہے ہوتے ہم ان کے اس دعوے پر معترض ہیں کہ وہ عقلی حیثیت سے قابل ثبوت ہے۔ اس کی صورت میں شرعی حکم سے عقلی ہو سکتا ہے۔

اب ہم یہاں خلاصہ کے دلائل پیش کرتے ہیں جو ان کے خیال میں کثیر ہیں۔

دلیل اول

فلسفہ کہتے ہیں کہ علوم عقلی نفس و فانی میں طویل کرتے ہیں یہ لامتناہی ہیں۔ ہوتے اور اس کی اکائیاں ہوتی ہیں جو منقسم ہیں جو یکتہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا بھی منقسم ہونا چاہیے۔

شرہ مشرق کے اشکال سے اس دعویٰ کو ثابت کیا جاسکتا ہے جن میں اسے قریب ترین طریقہ یہ ہے کہ

(۱) اگر نفس علم جسم منقسم ہو تو حصول کرے والا علم بھی اس میں منقسم ہو

(۲) لیکن حصول کرے والا علم پیر منقسم ہے لہذا کل جسم نہیں ہے یہ ہے ”قیاس

شرطی“ جس میں ”تقسیم“ کا مستثنیٰ ہوتا ہے لہذا بالحق تقیض مقدم کا قیود حاصل ہوتا ہے پس شکل قیاس کی صحت میں کوئی شک ہو سکتا ہے نہ مقدمات میں پسے قصید میں یہ کہا گیا ہے کہ ہر منقسم کا قابل تقسام شے میں حصول ہونے والی چیز بھی لا کمال قابل تقسام ہوتی ہے اور اگر کل میں کسی قسمت حدیری و فرس کر لیا جائے تو پھر طرکی قسمت پوری بھی ہوگی اور قابل تک سوگی دوسرے قصید میں یہ کہا گیا ہے کہ ہم واحد جزائی میں ملوں گے جسے منقسم نہیں ہوتا کیونکہ اس کو والی بنیاد کا تقسیم کھنا محال ہے مگر اس کو کسی خاص حد تک قابل تقسیم سمجھ جائے تو وہ بالکل اکائیک نہیں مشتمل ہوگا جو ہمیں منقسم ہو سکتی ہے ہر حال ہم اشیاء کو اس طرح جانتے ہیں کہ یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس کے بعض اجزاء و اہل ہوتے ہیں اور بعض اجزاء و اپنی رہتے ہیں کیونکہ اس

بھیڑیے کی عداوت کے مصداق ہو قوت ہو یہ ہوتی ہے شے واحد کے طور میں سے اس کی قسم کا تصور نہیں ہو سکتا کیونکہ عداوت کے اجراء میں ہوتے کہ بعض حرام کے ذریعہ اور بعض اجزاء کے وال کو فرض کیا ہے۔ جسے حال نہ تو اسے نزدیک ہے۔ جسمانی میں اس کا ادراک بہت ہے۔ لیکن جسمانی اجسام میں متعلق ہے جو موت کے بعد باقی نہیں رہتا اس پر سب کا اتفاق ہے۔ مگر فلسفہ کے لئے یہ ممکن ہے کہ جو اس سر جس مشترک ہو قوت حافظہ اور کے مددکات میں ایک سے دوسرے کو مجبوراً میں توان کے لئے اس حافی کے اقدام کا فرض کر۔ جن کا سارے میں ہوتا ہے نہیں ہے ممکن ہے۔

اگر کہا جائے کہ کبریٰ مطلق عداوت کا جو بحر معنی امداد ہو اور اس میں کئی بلکہ صحتیں و خصوصیات ہیں کئی عداوت کا ادراک کرتی ہے اور قوت، قدر حقائق بحر معنی امداد معنی ہر شے کا ادراک کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ کبریٰ بھیڑیے کے مختلف اور شکل کا پھر عداوت کا ادراک کرتی ہے۔ اگر ایک قوت، سرہ میں منطبع ہونے والی شے ہے تو ایسی ہی شکل بھی ہے اُپر یہ دونوں میں بصارت کے تقسام کے ساتھ منقسم ہو جاتے ہیں جو حال ہوتا ہے کہ ہر وقت ہر شے چیز کے درجے اور اس میں ہے کہ جو کہ جسم کے دو حصے تو ادراک بھی منقسم ہو جاتا ہے منقسم اور اس میں چیز کا ادراک ہو گا۔ کیا وہ ایک جز عداوت کا ادراک ہو گا۔ تو عداوت کا ہر کیسے پیدا ہوا؟ پھر ہر جز کے کل کا ادراک کیا تو پھر عداوت کی، معلوم ہوئے اولیٰ شے ہیبت اور کی کیونکہ اقسام محل کے ہر جز میں اس کے ادراک کا ثبوت ملتا ہے؟

ہر جان کی تحلیل میں شک پیدا کرنے والا شے جس کا عمل ضروری ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ منصف معقولات میں ہے اور معقولات کا ملاحظہ نہیں ہو سکتا۔ (یعنی دونوں نے نہیں) جب تم دونوں معقولات میں شک نہ کر سکے کہ علم واحد منقسم نہیں ہوتا اور جو منقسم نہیں ہو سکتا وہ جسم منقسم میں اقامت نہیں کر سکتا تو تم کو نتیجہ میں بھی شک نہیں کر سکتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ کتاب جو حریف تصنیف کی ہے، محض تمہارے بیانات میں ناقص و مفاد غاہ کرنے کے لئے کی ہے اور یہ بات تمہاری بحث کے کسی ایک حق کے عداوت میں بھی حاصل ہو رہی ہے قولہ وہ نہیں، فقہ کے تحقیق تمہارا نظریہ ہو یا قولہ یہ ہے کے مطلق۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ ساتھ ظاہر کرنا ہے کہ ملائحہ قیاس میں مقام حسیس سے ناقص رہے ہیں اور شاعر مقام اعتبار میں ہاں کا قول ہے کہ علم ہم میں اسی طرح منطبع ہو رہا ہے جس

طریقہ دیگر یہ کہ ایک اور ملک کی حالت سے نہ دیکھتے گئے جہاں یہ انھیں سے اس کا بھی نتیجہ ہو سکتا ہے لہذا اعلیٰ تجربہ ہو سکتا ہے جب اس کے کل کا تجزیہ ہو جو ہر سال ملتا ہے۔
واقعہ یہ ہے کہ اب اس میں ہے کہ سمجھتی نسبت اس کے کل کی طرف اس کی جہاں جیسے کہ رنگ کی نسبت رنگ کی طرف کہ اداس پر کھل چاؤ ہے یا اس میں مطلق ہو چاؤ ہے اور اس سے
مختلف جہاں میں منتشر ہو چاؤ۔ اس کے مضمون سے یہ وہ بھی مضمون ہو چاؤ ہے بلکہ
عمومی نسبت اس کے کل کے ساتھ اور طریقہ کی سے اس میں انتظام نہیں ہے کل طریقہ تجزیہ
ہو چاؤ اس کا نتیجہ نہیں ہو سکتا اس کی نسبت اس کے کل کی طرف اس کی سمجھتی چاہیے جیسے
اور ایک حدوت کی نسبت خصوصی طرف وصال کی جہاں کے کل کی طرف سولی ہے اس کا
جہاں نہ ایک طرف میں مضمون ہو سکتا اور اس کے متعلق ہر مضمون مضمون مطلقہ کا
مضمون ہوتا ہے یہ ہذا ان کے مضمون اور اس کا نام اس وقت تک تاؤ ملی مضمون ہو چاؤ جب
تک کہ اس کی نسبت کی تحقیق نہ کاؤ کل علم حاصل ہو چاؤ

حواہ : کہ اس مہر سے تہذیب کا انجمن لیا جاسکے کہ غصیوں نے جو تہذیبیں کیا سے وہ
ظہیر کی تہذیب کے لیے عام مہر دیکھ کر ان کا تہذیبی بنیادوں پر مہر دینے سے نہیں ۱۰۰ چار
کہ اس میں غلطی ہے، غصہ کا مہر ہے۔

دوسری دلیل

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر سبب واحد ہوگی (یعنی مجرمانہ امور) کے متعلق علم ہو گا تو اس طرح قطع ہو سکتا ہے جیسا کہ اعتراض کا اصرار جو کہ ہر دو مایہ میں تو اس کا اصرار بھی باقلم مستثنیٰ وجہ سے، بالعمودت لازم ہوتا کہ اس میں صحیح سر و کار ہو اس پر پھینکا ہوا ہو مگر غلط صلیح خراب۔ بلکہ دوسرا خط اختیار یا جا سکتا ہے تو یہودی یا خست کریں جس کے کیا علم کی بے عامہ کی طرف جست ہوتی ہے، جسکو؟ جست کا مقصد نہ کرتا تو کمال سے کیونکہ اگر اس سے ساتھ مست قرار دئی جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس کا اس کے متعلق علم ہو اس کے متعلق غیر عالم ہوئے سے بہتر نہیں ہو؟ اگر اس کے ساتھ نسبت ہوتی ہے تو اس قسم سے مبالغہ نہیں ہوتا (۱) یہ نسبت اگر اگل میں ہرگز کے ساتھ ہوگی، (۲) یا پھر اگر اس کے ساتھ نہیں (۳) یا چھوڑ کر ہوگی۔

(۳) بکس بھی ۲ کے ساتھ نشت سہری۔

یہ کہہ کر باطل ہوگا کہ کسی بھی چیز کے ساتھ نسبت میں کیونکہ جیسا کہ اس کے ساتھ
 بہت ہوئی ہو محوئے کے ساتھ بھی نہ وہی یہ نہ کہ اس کے ساتھ بھی نہ ہوگا اور یہ نہ
 بھی باطل ہے کہ اس کے ساتھ بھی نہ ہوگا اور یہ نہ ہوگا اور یہ نہ ہوگا اور یہ نہ ہوگا
 اس کا علم سے کوئی تعلق نہیں ہوگا اور اس کی طرف سے کوئی تعلق نہیں ہوگا اور یہ نہ ہوگا
 ہے کہ ہر چیز مفروض کی ذات علم کی طرف بہت سے کوئی تعلق نہیں ہوگا اور یہ نہ ہوگا
 تو ان شاء میں سے ہر ایک کا معنوی معنوی ہوا اور یہ نہ ہوگا اور یہ نہ ہوگا اور یہ نہ ہوگا
 ہوا ہے کہ ہر ایک کا معنوی معنوی ہوا اور یہ نہ ہوگا اور یہ نہ ہوگا اور یہ نہ ہوگا
 اس نسبت کے ساتھ ہوئی جو اس کی طرف سے ہر کوئی تعلق نہیں ہوگا اور یہ نہ ہوگا
 مقسم ہوگا اور یہ نہ ہوگا اور یہ نہ ہوگا اور یہ نہ ہوگا اور یہ نہ ہوگا اور یہ نہ ہوگا
 ہر ایک کی نسبت اس علم کے کسی شے کی طرف سے کوئی تعلق نہیں ہوگا اور یہ نہ ہوگا
 تو اس کا اعتبار اس طریقے سے کیا ہے اور وہ کیا ہے۔

اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جو اس قسم کے خصوصیات منطوقہ صورت ہر قسم
 کی صورت میں ہیں، کیونکہ اور اس کے حقیقی میں اس میں اس میں اس میں اس میں
 چیز کا اور اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ
 طرف نسبت ہوئی۔

اس پر ملاحظہ میں آئے سے جس کا اور یہ کہ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ
 ہر قسم کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ
 بھی منطوقہ ہوتا ہے اس کا ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ
 کہ اس کی طرف نسبت ہے اور اس کی نسبت کا اس کی طرف نسبت ہوتا ہے اس کی نسبت کا اس کی نسبت
 اس عداوت کوئی اور عداوت، عداوت کی نسبت رکھنے اور جسم میں اس کی نسبت کا اس کی نسبت
 اور اس عداوت کے ساتھ اس کی نسبت کا اس کی نسبت کا اس کی نسبت کا اس کی نسبت کا اس کی نسبت
 کا مقدر ہونا اس میں ہونا کیونکہ اس کی نسبت کا اس کی نسبت کا اس کی نسبت کا اس کی نسبت
 ہے جو نسبت و عداوت اور یہ عداوت جو اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ
 سے اس کا جسم معروضی ہے اور اس کا ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ اس کے ساتھ
 جاتی ہے۔

آزادی کے یہ تمام لفظوں کی تردید سے اس طرح کیا گیا کہ اس کے ساتھ اس کے ساتھ

تجوید جو برحق ہے یعنی جو ہر حرف میں پایا جاتا ہے؟

تو ہم کہتے ہیں کہ جو ہر فرد کے بارے میں بحث و مباحثہ سے متعلق ہوتی ہے اور جو ہر فرد کی توجیہ کے لئے طویل بحث و ذکر ہے پھر اس سے بھی شکال کا دفعہ نہیں ہوتا اس سے توجیہ لازم آتا ہے کہ جو ہر فرد میں قدرت اور ارادہ و مشی اور نفع و نقصان کو تو عمل میسر ہے اور یہ بصر قدرت اور ارادے کے منصور نہیں ہوتا اور نہ ارادہ و تصور کا تصور بصر علم کے ہر مسئلہ کے طور پر نکھنے کی قدرت ہر تاجھ میں ہر دیکھوس میں ہوتی ہے مگر اس کا علم تو تاجھ میں نہیں ہوتا کیونکہ تاجھ کاٹ ڈالنے سے علم رائل نہیں ہوتا اور نہ ارادہ و ارادہ تاجھ میں ہوتا ہے کیونکہ نکھنے والے جس سے کہ تاجھ کے مطلق ہونے پر نکھنے کا ارادہ کرے گو نکھتے ہی کے لئے دشوار ہو تو یہ عدم راے کی حد سے تو نہیں بلکہ حد قدرت کی وجہ سے ہے۔

تیسری دلیل

ظن کہتے ہیں کہ اگر علم جسم کے کسی جز میں ہو تو اس کا عالم بھی جز ہو گا دوسرے تمام اجز و اشیاء کے برعکس حالانکہ عامہ تو انسان کو کہا جاتا ہے اور حاکمیت مجموعی طور پر اس کی صحت ہوتی ہے مگر اس کے اندر کسی محل مخصوص کی

یہ ایک امتیاز بات ہے کیونکہ انسان دیکھے والا نہی والا اور سمجھنے والا بھی کہلایا جاتا ہے لہذا ہی ایک چار پائے میں بھی یہ صفت ہوتی ہے تو یہ اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ خصوصیات جسم میں نہیں ہوتے بلکہ یہ تو ایک قسم کا مادہ ہے جیسے کہتے ہیں کہ فلاں شخص ہمداد میں ہے حالانکہ وہ شخص شیر ہمداد کے ایک جرم ہی میں ہو گا تاکہ چارے شیر میں لیکن چارے شیر کی مہر۔ اس کو نسبت دی جا رہی ہے۔

چوتھی دلیل

اگر علم قلب اور دماغ کے کسی جز میں طویل کرتا ہے تو جہل کا جز اس کی صفت قلب و دماغ کے کسی دوسرے جز میں قیام ہونا چاہیے اس سے انسان ایک وقت میں ایک ہی چیز کا عالم بھی ہو گا اور حال بھی ہے۔ یہ حال سے تو ظاہر ہوا کہ جہل ہی محل علم ہے اور یہ کل واحد ہے جس میں اجتماع خدا بین محل ہو گا اگر علم مستلزم ہو گا تو جہل کا قیام یک حصے میں اور علم کا قیام یہ دوسرے حصے میں محال ہوتا کیونکہ کوئی نے جب ایک محل میں ہو تو دوسرے محل میں اس کی

صد اس کی خاصیت نہیں کر سکتی جیسا کہ گھوڑے میں، اسی بات کا اجتماع ہو سکتا ہے یا آنکھ میں
ساتھ در سیدی کا اجتماع ہو سکتا ہے یہاں تک کہ اپنی جگہ پر ہوتی ہے اور نہ اس کی جگہ میں
از میں نہیں ہے کیونکہ اس کے اور کثرت کی کوئی ضد نہیں ہوتی ہم بھی وہاں کرتے ہیں اور بھی
نہیں کرتے اور اس دونوں حالتوں سے درمیان ہونے تکامل جو عدم کے اور دیکھ نہیں ہے یہی
بناو پر ہر کہتے ہیں کہ وہی شخص اپنے بعض اجزاء سے متکا آنکھ در کان سے نہ اور کہا دبا ہے اور
تمام جسم سے اور اس نہیں کر دیا تو اس بیان سے کوئی غلطی نہیں ہوتی اور نہ ہا رانیوں کا نہیں
ہو سکتا کہ حرکت صاحب کی صد سے اور جسم مام تمام بدن کے سے کیونکہ یہ محال ہو گا کہ اگر کا
اطلاق غیر کل علت پر ہو جس مام و کل نہیں ہے جس میں جسم کو قیہ ہو ہے مگر وہ کہ اطلاق جو سے
یہ ہے تو وہ ہنجاری طور پر ہے صفا کہ کہا جائے کہ وہ شخص حد اس میں ہے حالانکہ وہ بعد اس کے
ایک حصے میں ہے اور جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ ہر جہاں ہے کہ ہم بالحدوث جانتے ہیں کہ دیکھنے
کا حکم پاؤں یا ہاتھ کے ہے ثابت نہیں کہ جانا بلکہ صرف آنکھ کے لئے شخص سے اور احکام کا
اعداد و ستوں کے ساتھ کی طرف ہے و کام ہو کل طرف کی طرف اثر کرتے ہیں

یہ کہتے ہیں بھی اس کو اس کی تردید نہیں ہوتی کہ توں علم و جمل کے لئے انسان میں
نقل ایک ہی ہے اور علم و جمل ہی میں حصہ طور پر پیدا ہوتے ہیں کیونکہ آپ کے نزدیک ہر وہ
جسم جس میں حیات ہو تو نقل علم و جمل بجا در حیات سے اس کے لئے دنی اور ہی شرط نہیں
تھا مگر ہے اور تمام اجزاء آپ کے نزدیک توں علم میں ایک ہی جگہ پر ہیں۔

اس لئے اس آپ کا یہی دعویٰ ثبوت و شوق و دل سے کہ ہر سے جس آپ کے لئے نظر ہے
پر حلقہ ہو سکتا ہے کیونکہ یہ جبریہ بہ تمام اور انسانوں دونوں میں موجود ہیں اور وہ اس کی صفائی میں
جز جسم میں مصلحت ہوتی ہیں پھر یہ یہی ہے کہ جس چیز سے وہ جملہ صفائی ہے ہی سے صحت ہو گا
کی حالت ہے اس سے صحت و رغبت ایک ہی چیز میں اس فرج میں ہو جائے گی کہ رغبت کا جس
ایک ہو اور صحت کا جملہ دوسرا نہیں یہ بات اس چر پر اس میں کہ صحت و شوق انسان میں حلول
میں کرتے ہیں اس کا اجتماع و ملنے کمال ہے کہ یہ کوئی اختیار استعداد ہیں اور مختلف حصوں و آلات پر
مستقیم مگر ان سے لئے ایک ہی مرکز رابطہ کا کام دیتا ہے اور وہ ہے نفس جو یہاں اور سامان دونوں
میں پیدا ہوتا ہے حسب وادے مگر اسے متحد ہو جائے ہیں و نفس ان صحت بہت کرتے ہوئے
انسان کے متعلقہ کا پایا جاتا ہے اس کے ہر پر دلیل نہیں کہ جس جسم میں خلق نہیں ہوتا
جیسا کہ یہاں ہم میں ہوتا ہے۔

تیس سو نو سو سال پہلے اس مقام پر جو اس کے عجیب و غریب آثار و دھرم و رسوم سے
تسلیم ہوئی تھی وہیں اس کے مدنی کے مدوں نے اپنی جگہ پر جس جگہ پر وہ ۱۱
سے ۱۲ سو سال پہلے تھا وہاں وہاں ہے یہ کہہ سکتے ہیں

چھوٹی دیہات

قلیہ جیسے میں یہ رہتلی یہ جمالی ہے۔ ہوا دلہنی میں یہاں کے سرسبز و
سے تو وہی دوسرے ہر کی طرح اپنے آگے لڑا رکھیں۔ طبعی طور پر ان اور قریب یا
بھی شے کا جو اس کا لکھی ہو سکتی ہے۔ اس کے لکھی ہوئے اس بات کی مثال سے کہ اس کا
کوئی نہ چاہو نہ گھر نہ وہاں کا دروازے نہ لکھی۔

مگر اس میں یہی طریقہ ہے کہ اس میں یہاں کے سرسبز و
کیا کیا ہم کہتے ہیں کہ یہاں کے سرسبز و
ہر کی طرح اپنے آگے لڑا رکھیں۔ طبعی طور پر ان اور قریب یا
بھی شے کا جو اس کا لکھی ہو سکتی ہے۔ اس کے لکھی ہوئے اس بات کی مثال سے کہ اس کا
کوئی نہ چاہو نہ گھر نہ وہاں کا دروازے نہ لکھی۔

ایک دو چرا ہے جس کا اور ایک لڑتے ہیں جسے میں یہاں کے سرسبز و
بہر سال کے ایک لکھی ہوئے اس کے لکھی ہوئے اس بات کی مثال سے کہ اس کا

وہ مہیہ صحت نہ رکھتے ہیں جس کو کتا اس کا چہرہ کیا لیا جائے

اگر کہا جائے کہ تار سے دو سنگی بیاد سوار کا بکر استہرا نہیں بلکہ برہاں ہے نور و
یہ کہ مر قلب و داغ ہی نفس انسان ہوں تو اس سے تار اور اک صمد سہر گج ملک یہ دراک پر
وقت صبر و صبر جو کا کو تک اس کی پٹی اس کے دراک سے غافل نہیں ہوتے کوئی شخص
اپنی ات کو پتی و ست سے باہر نہیں نکالت کہ بلکہ اپنی ذات کو بے نفس میں بیٹھا کرتے
ہے مگر اس میں ایک تھوڑے دماغ کے واقعات کو سن نہائے اعظم شریعت کے ورہے دوسرے
انسان میں یا کا مشاہدہ کر کے تار اور اک کو کہتا ہے سار کے وجود کا اعتبار کر سکرے پس وہی
طرح ذکر متعلق کسی جسم میں متولی کرنے والی سو تو پچھلے یہ تھا کہ جسم تو بیٹھا یہ پناہ دہائی
دوسرے جہان کی صریح حد بندی دینی شری کے لئے اس میں ہزار باتیں بھی سمجھیں نہیں یونکہ جس
وقت یہ ساری آکاظم ہوتا ہے اور بعض دفعہ نہیں ہوتا۔

اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح کی جاتی ہے کہ کسی محل میں طلال کرنے والے اور ایک اپنے گل کا بھی اور ایک نر کا ہے کیونکہ ان دونوں میں ایک نسبت ہوتی ہے۔ یہ تصور جس پر سک کے قبول کے سوا اس کی طرف اس کی کوئی جہت ہوتی ہو جس سے اس کا تیشہ دور نہ ہوگا اور یہ سبب بھی نہیں تو چاہیے کہ ہمیشہ ہوا کے نہ کرے کیونکہ یہ تو ناممکن ہے کہ اس سے اس کی طرف کوئی درست ہو جیسا کہ وہ اگر اپنے آپ کو جاتی ہو تو بہر حال ہمیشہ جاتی ہوگی اور ہمیں اس سے غافل نہ ہوتی

یاد رہے کہ جس طرح آپ کو جانتا ہے اور اس سے غافل
میں نہ ہونا، خدا اپنے جسم و کاسب یعنی ڈھانچہ کی وجہ سے اس کا نام بخواس کی صورت و شکل
اس کے لئے تمہیں نہیں بتا رہا ہے بلکہ وہ اپنے غصے کو بھلائی حیثیت سے ثابت کرتا ہے یہاں تک
کہ وہاں کو اپنے کپڑوں یا بے گھر کی بہت سے ثابت کرتا ہے۔

مگر نفسِ خسر کا کہنہ ذکر کر کے یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسکینوں کو جو کچھ دیا ہے اس سے ان کا اٹھنا اور اصل جسم کے لئے لازم ہے اور اس نعمت اپنی شکل پر اپنے نام سے دیکھی ہی ہوگی
 کے جسکی کہ اس نے عظمت و قوت شامہ کے نکل سے کہ وہ دور اندازہ تھوڑے سے جس مقدمہ پر غمناکوں
 کی شکل سر پرستانہ کی ہے اور یہ انداز ہی یہ وہ ماننا ہے کہ وہ اپنے کسی حصے سے کسی کے رعبہ وہ
 بھوکا ہوا ہے کہ اس کے ہاتھ نکل اور اس کی آنکھوں میں مشکلی یا متعین نہیں ہوتا اگرچہ کہ وہ اتنا
 ماننا ہے کہ یہ نکل ہر کی جانب غنیوں سے و بار بار قریب سے اور دوسرے کے مجبورہ اعضا و انہ سے

[illegible]

س ق ت ی و یں

[illegible]

محرقات عقیدہ کی حد تک مطالبہ برائگی سے چونکہ حکومت میں عوامی مداخلت
 اس میں بھگان نہیں پیدا کرتی بلکہ بھی ضرورت سے دور رکھنی چاہیے۔ اگلے دور کے کھاتوں
 یہ جا سے کمزور نہیں ہوگا جو بعض وقت اس میں بھگان کی بدکردار ہے نہ یہ اس کی قیمت حیا یہ
 کے ہر سال کی بدستور ہے جس سے رفقہت ضعف اور تباہی میں ہے نہ اس کے جس سے
 نہ تعمیر اس کے کام نہیں ہے

۔ ہم بھی ٹرینٹ برہمن کی طرف سے محنتیں کر رہے ہیں۔ ان کے لیے ہم بھی دعا کرتے ہیں۔
 میں نے ان کے لیے دعا کی ہے۔ ان کے لیے دعا کی ہے۔ ان کے لیے دعا کی ہے۔ ان کے لیے دعا کی ہے۔
 ان کے لیے دعا کی ہے۔ ان کے لیے دعا کی ہے۔ ان کے لیے دعا کی ہے۔ ان کے لیے دعا کی ہے۔
 ان کے لیے دعا کی ہے۔ ان کے لیے دعا کی ہے۔ ان کے لیے دعا کی ہے۔ ان کے لیے دعا کی ہے۔

ہیہ پیدا ہوتا ہے جو قوت کی تجدید کر دیتا ہے اس طرح کے پھر اس میں کمزوری کا احساس بھی باقی نہیں رہتا۔

یہ سارے مفرد و صلاحت قطعاً ممکن ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ جو حکم چند پر لکایا جاسکتا ہے اس کو سارا مل کے لئے صحیح سمجھا جائے۔

آٹھویں دلیل

فعلی کہتے ہیں کہ دوسرے قوی جو اجزاء جسم میں پائے جاتے ہیں چالیس برس کی عمر میں جب مٹھونا موقوف ہو جاتا ہے ضعیف ہونے لگتے ہیں اس زمانے میں بصاوت و سماعت اور دوسرے قوی میں بتدریج ضعیف پیدا ہونے لگتا ہے مگر قوت عقلیہ اکثر عرصہ سے اسی زمانے میں قوی ہوتی جاتی حساس کا حصہ کی اس واقعہ سے ترہیز نہیں ہوتی کہ جسم میں حلال اسرار کی وجہ سے اور بڑھاپے میں عقل کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے معنویات کا اور ایک ممکن نہیں ہونا ایک دفعہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بعض وقت ضعیف بدن کے باوجود عقلی قوی تیز ہو جاتے ہیں تو اس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ عقل بقائم ہر سے اور اکثر کسی وقت جسم کے اختلال سے عقلی قوت میں شل پیدا ہو جائے تو یہ لازم نہیں آئے گا کہ عقل جسم کی محتاج ہے جس میں عقلی کے مشابہ کا کوئی نتیجہ نہیں ہوتا اس لئے ہم کہتے ہیں کہ

مگر قوت عقلیہ بدن کے ساتھ ہی قائم ہوتی تو ضعیف بدن سے بروقت ضعیف کر سکا مگر چند عقلی محال ہے اس لئے مقدم بھی محال ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ بعض حالات میں ان کا موجود ہے تو ضروری نہیں کہ مقدم بھی موجود ہے۔

اس کی قوت (عقلیہ کے اختلال کی) وجہ یہ ہے کہ نفس کا جزاۃ ایک فعل ہوتا ہے جب وہ کسی اور طرف مصروف نہیں ہوتا اور نہ کسی جانب اس کو مشغولیت ہوتی ہے عام طور پر اس کے دو مختلف افعال ہوتے ہیں۔

(۱) عقل بدن کی نسبت سے اس کی یہ سمت و تدبیر۔

(۲) عقل اس کے مبادی و ذوات کی نسبت سے بھی اور ایک معنویات۔

یہ دونوں افعال ہم مخالف اور ایک دوسرے کے محاذم ہوتے ہیں بہرہ نفس جب ایک طرف متوجہ رہتا ہے تو دوسری جانب اس کی مصروفیت کم ہو جاتی ہے دونوں کا جمع کرنا اس کے لئے مشکل ہوتا ہے بلکہ مصروفیت جو عقلی کی توجہ میں رکاوٹ کا باعث ہوتی ہیں وہ بھی

ہے اور طبیعوں نے علم کے سلسلہ میں جو کچھ کئی صدیوں تک محفل کے حفظ و تدوین کے لئے کر دیا ہے اس پر باطلی ہونا ہے کیونکہ یہ صورتیں جو حیا پر تنگ پائی رہتی ہیں ملاحظہ سے امت میں رائج کے ساتھ ساتھ بدل جاتے ہیں اگر یہاں پر عقل یہ کہیں کہ دماغ کے تمام اجزاء نہیں بدل جاتے تو یہی استثنائی حالت قلب کی بھی ہوتی ہے کیونکہ دماغ اور قلب دونوں جسم ہی کے حصے ہیں اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں سارے اجزاء اسے بدن کا بدل جانا کیسے ممکن ہو گا؟ بلکہ یہ کہیں کہیں کے کو اگر انہیں سویرتی بھی زندہ رہے تو ضروری ہے کہ غلطی کے اجزاء میں سے کچھ نہ کچھ اس میں پائی رہے سارے اجزاء کو نہیں ہو سکتے تو اس ناچیز جزاء کے اعتبار سے اس کے اسان کا حکم ہے اس کی حالت کسی درخت یا گھوڑے کی حالت سے مختلف نہیں جو اس زمانے میں بھی وہی ہوتا ہے جو اس زمانے میں تھا تو کثرت تغیر و تبدل کے باوجود بھی کے اجزاء اس میں باقی رہ جاتے ہیں۔

انگلستان میں ایک شخص نے ایک رطل پانی ڈالا جائے پھر اس پر ایک اور رطل ادا دیا جائے یہاں تک کہ وہ دس رطل بن جائے پھر اس میں سے ایک رطل پانی نکال دیا جائے پھر ایک رطل ڈالا دیا جائے پھر اس میں سے ایک رطل نکال لیا جائے اسی طرح بڑا مرتبہ کیا جوئے تو آخر مرتبہ بھی ہم یہی حکم لگا سکیں گے کہ پہلے رطل کے پانی میں سے کچھ نہ کچھ باقی رہے اور جو بھی رہے یہاں تک کہ اس میں پہلے پانی کا چار سو سو سے زیادہ حصہ رہے۔ پانی میں موجود وضو و تہیز و تزینہ کے تمام اجزاء اور پانی کا تمام قریب ہے ایسا ہی آخر تک چلے جائے اور یہ غلطی کے اصول کا ایک جائز نتیجہ ہے کیونکہ وہ اجسام غیر متناہی و تقصیر کے قائل ہیں پس خدا کا بدن میں داخل ہونا اور پہلے اجزاء کے بدن کا تحلیل ہونا بدن میں پانی کے کرنے اور نکلنے کے مشابہ ہے۔

دوسری دلیل۔

فلسفی کہتے ہیں کہ قوت عقلیہ ان کلیات عامہ عقلیہ کا ادراک کرتی ہے جنہیں متفہمین کی اصطلاح میں احوال کہتے ہیں وہ انسان عقلی کا ادراک کرتی ہے اور جو اس ایک معین انسان کا ادراک کرتے ہیں انسان عقلی وہ معین انسان نہیں جس کا ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں شخصیت کا تو مکمل تصور ہے اس کا رنگ تصور ہے اس کی مقدار تصور ہے اس کی وضع تصور ہے مگر انسان عقلی ان ساری باتوں سے مجرور ہے اس میں ہر وہ چیز داخل ہے جس پر عام انسان کا افہام ہوتا ہے مگر وہ عقلی مشہور رنگ یا مقدار یا وضع یا مکان نہیں رکھتا بلکہ

دو چیزیں بھی اس کی شخصیت میں اہم تھیں۔ دوسری یہ تھی کہ وہ جو وہ مستحق میں رہتا تھا۔
 اور انسان جو وہ بھی بوجھائے تو اس کی حیثیت ان خواہش سے بھر دو کر قتل میں باقی رہ سکتی
 ہے یہی بات اس حقیقت سے متعلق صحیح ہے جس کا وہ اس مشہور کرتے ہیں کہ وہ قتل میں
 اس کی حیثیت کا اتنا فرق پڑتا ہے جو وہ اور انسان سے بھر دو کر قتل سے مل گئی حقیقت کے
 ہر صاف اور قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ (۱) ہر صاف اور قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 جسمانی اور انسانی کے لئے حیوانیت (۲) ہر صاف اور قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 وحش انسان اور وحش وغیرہ کے لئے اس طرح نہیں دیکھ کر اور ہر ایک کردہ نہیں
 جنسیت پر ذاتی وحشی ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے کہ اس طرح نہیں دیکھ کر اور ہر ایک کردہ نہیں
 نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 اور قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 جاتی سے متعلق۔

اس کی قتل کا اس سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 کا جو قتل سے لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 سے قتل کا قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 شادی سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 کرتی اس کے لئے بھی ثابت ہو سکتی ہے۔

اعتراض -

وہ بھی کہ اس کی قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 جس کا قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 میں قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 پر کاربند ہو سکتی ہے۔

مگر سب اس کی تقسیم کی جاتی ہے تو تقسیم شدہ جس کی قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 کرتی سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 تحریک میں قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 ایک ہی طرح میں قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے
 نے اس سے متعلق اس کے لئے لگ بھگ تمام کرائمیں سے بھر دو کر قتل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے

نہ یہ بات نہ ممکن تھی اسکی چہرے خوب دکھائی جیسے کہ سنی کے جسم کا عرصہ۔
 اشارہ دیا کہ ملکات اسکی کوئی دینا ہوتا ہے جیسے وہ دنیا کا عالم ہے، اسے اس کا ایسا
 نہیں کہ اس سے پیدا ہوا کہ غصے کا جسم نہیں موجود ہوتا کہ بل صورت سے اچھا اس میں تو رہ جھڑ
 اگہ پیدا ہوا ہے کہ جو بھی ہے اسے اس کے اگہ اس دو مختلف ہو کہ فی حد نہ کے عقل اور عقل کا
 تخیل رہا خود عین نمود اس سے اس میں بہت باریک دیکھی ہے۔

مسئلہ (۱۹)

فلاسفہ کے من قوس کا ابطال کہ ارواح انسانی پر وجود

کے بعد عدم کا طاری ہونا محال ہے وہ ابدی و سرمدی

ہیں جن کی فنا کا تصور نہیں ہو سکتا

اس ۱۔ میں خلا معنی دور لکھیں ہیں۔

مکمل دہلی۔ یہ ہے کہ روح کا عدم جس حالتوں سے خارج ہوگا

(۱) کہ یہ تو جسم کی موت کی وجہ سے ہوگا

(۲) اس کے بعد کہ وجہ سے ہوگا جو اس پر جاری نہ ہو۔

(۳) اقدار کا دور کی وجہ سے۔

یہ تو محال ہے کہ روح کا عدم جس کے جسم کے موت کی وجہ سے ہو کیونکہ روح کا کوئی
محل تو نہیں بلکہ جسم اس کا محض ایک قوت ہے جس کو وہ واسطہ قوت کے جسمانی استعانت کرتی ہے اور
ظاہر ہے کہ نہ کسی خارجی اس کے استعمال کرے نہ اسے کسی داخلی قوت کا واسطہ ہو سکتا ہے بلکہ یہ کہ
روح اس میں محلوں کی ہوا متعلق ہوگی ہو جیسا کہ باخون اور قوائے جسمانی کی روحوں کا
محل ہے۔

چنانچہ روح کے فعل حاصل ہیں ایک بغیر موت جسم کے دوسرا مثلاً کت جسم کے
ساتھ لہذا جو نفس کے مشارکت جسم کے ساتھ ہوتا ہے (جی خیال اس کا شہوت و غضب اور
ادری طور پر بدن کے حامد ہونے کے ساتھ ہی حامد ہو جاتا ہے اور اس کی قوت سے یہ بھی فون
ہوتا ہے جس کو فعل کے بغیر موت جسم کے ہے) یعنی اور کسان معقول کا جو مجرد نفس الہی
ہیں اس کو جسمانی حیات نہیں، معقولات کا اندر اک بغیر جسم کے کوئی ہے بلکہ بدنی صود
میں مشغول ہیں کو محض اس کی طرف توجہ کر کے منع ہوتی ہے اور چونکہ یہ بات واضح ہے کہ
روح کا وجود اس کے دو احوال میں سے ایک فعل جسم کا حیات جس لہذا مدد ہے تو ہم میں

حکمرانی نظام کی

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ دونوں اپنے صدر سے طاری ہونے کی وجہ سے معدوم ہو جاتے ہیں۔ جو کہ کونوں صدر نہیں ہوتا اس لئے ہم کائنات میں دیکھتے ہیں کہ اعراف و اہل کے لئے جو اشیاء پر پڑے۔ پے طافنا ہوتے ہیں۔ جو کہ ہر وہ کس کس کا جیسے صورت ملے۔ اپنے ضد صورت نہایت۔ یہ سے معدوم ہو جاتی ہے اور مادہ جو ان اعراف و اہل کے تصور کا کل سے معدوم نہیں ہوتا اور سر ہر جو کس کل میں نہ ہوتا وہ سے اسے معدوم کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کیونکہ جو چیز کل میں ہوتی نہیں ہو سکتا کہ مادہ ای چیز ہو۔ پے ایک ہی کل پر طاری ہوتے ہیں۔

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ قدرت کی وجہ سے روح فنا ہو جاتی ہے کیونکہ عدم کوئی ایجاداتی چیز نہیں جس کے تصور کا تصور قدرت سے ہو سکے۔ وہی لاٹھی میں جس کا ذکر مسئلہ اہل سے علم میں ہو چکا ہے اور نہ اس پر تفصیل سے بحث کر کے ہم نے اس مسئلہ کا فیصلہ کر دیا ہے۔ اس دلیل پر اعتراض دو طریق سے کیا ہے اول اس کی بنیاد اس نعرہ پر ہے کہ ہمیں موت روح کی موت کا باعث نہیں ہو سکتی کیونکہ روح بدن میں ملوث نہیں کرتی اور پے فلاسفہ کے ہاں مسئلہ طاق کی بنیاد سے اور پے ہم کا چکے ہیں کہ اس کو جس میں کبھی کبھی ماننے کہ روح کا جسم میں ملوث ہوتا ہے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جسم اور روح میں ایک قطع ضرور ہوتا ہے جس کی وجہ سے روح کا جو ذریعہ جسم کے وجود کے جس کا کہنا اور یہی حق مسلک ہے جس کا ہم نے بیان اور اس کے ہم خیال بعض نے اصرار کیا ہے اور اقلوں کے اس قول کا انکار کرتے ہیں کہ روح فنا نہیں ہوتی بلکہ جسم کے ساتھ اس کو بعضی طور پر مشمولیت ہوتی ہے ان معتقدین کے مسلک کو نہ طرح پیش کیا جاسکتا ہے

اجسام کی حیثیت سے پہلے اگر مجموعہ ارواح ایک ہی روح تھی تو سوائے یہ ہوتا ہے کہ ہر اس کی تقسیم کیے جاتی کیونکہ ہر روح کا کوئی جسم ہوتا ہے تاکہ کوئی مقدار کے تقسیم و مقول قرار دیا جائے کہ تقسیم نہیں ہوئی تو یہ چل کیوں ہا ضرورت سمجھتے ہیں کہ یہی رات عمر کی روح سے الگ ہو مستقل روح سے آروغوں ایک ہونے تو زیادہ دھڑے مضبوط بھی ایک ہوتے کیونکہ علم ذات روح کی صفات میں داخل ہیں اور صفات ذاتیہ ذات کے ساتھ ہر نسبت میں موجود ہوتی ہیں اور اگر کہا جائے کہ ارواح میں کثرت ہے تو یہی سوال ہوتا ہے کہ کس طرح کس عام پر کثرت ہے تو یہی ہوتی کیونکہ اس سوال کی وجہ سے کثرت ہو سکتی ہے اس لئے کہ یہ بھی اہل میں مسئلہ موجود ہے کہ ایک فرد ہی ہے کہ چل ہے معتزلی

ہے اور اس کی وجہ سے حادثات کی وجہ سے بلکہ یہ حاسبِ روح کی جسم کی موت کے بعد بھی ہو سکتی ہے کیونکہ خود روح کے عقیدے کے قائلین کے نزدیک یہی وقت ارواحِ حیوانہ و نباتات کی وجہ سے محکوم و ماضی میں کیونکہ اسلام کے ساتھ وہ گروہ مختلف صفت کی اعتقاد کرتی ہیں اس میں سے کوئی اور جو میں صانع نہیں ہو سکتا اطلاق و میرت کا قیادت اس میں مختلف حیثیتیں پیدا کر دیتا ہے اور ظاہر ہے کہ سب کے اطلاق ایک جیسے نہیں ہو سکتا کہ عارضی طرقت ایک بھی نہیں ہوتی اگر افسوس ہے ہوں تو پھر یہ کہ اطلاق جز کے اطلاق میں ہونا ہے۔

اسی زمانے سے روح کا حدوث نہیں ہوا اور اس وقت پیدا ہوتی ہے جب طبع واصل ہوتا ہے اور جب طبع کے مزاج میں روح نہ برآمد ہو تو اس کے لئے کہ شہد و چاہے ہو ماضی سے تو بعد اس کو قیاس کر لینا ہے بعض وقت دو جسم کی روح میں نہیں ہوتی کیونکہ جنس و جہد جسم میں مطلق ہے اور تمام کا حدوث ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ ان سے ایک جسم بلکہ دو روح متعلق ہوتی ہیں اور یہ دو میں پیدا دل سے بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر جس آدمی میں اس جسم کی روح نہ ہو تو اس جسم نہ بر نہیں ہوتی خاص جسم کی روح اس جسم کی اور ماضی متعلق اس خاص زمانہ کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے ہر ایک مخصوص روح کو ایک مخصوص جسم سے ہوتا ہے اگر ایسا نہ ہو تو عام بچوں میں سے ایک کا جسم دوسرے کے جسم کی نسبت اس مخصوص روح کو قبول کرنے کے لیے زیادہ مستعد رہتا کیونکہ وہ روح میں پیدا ہوتی ہے اور وہ طبع قبول کر کے ماضی متعلق ہیں ماضی سے ہوتا ہے کہ ایک مخصوص روح اور مخصوص جسم میں خاص زمانہ کی وجہ سے کوئی چیز سے اگر یہ مخصوص جسم میں روح کا ہے تو اس کے جس سے اس کے ساتھ ہی روح بھی ماضی سے جاتے گی اگر اس کے لئے کوئی دوسری وجہ ہے جس کی بنا پر اس روح کا اس جسم کے ساتھ خصوصی تعلق ہے (حتیٰ کے یہ تعلق روح کے حدوث سے لئے شرط بھی ہے) تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا چیز کی روح کے جانے کے سے شرط ہو سکتی ہے کہ جب یہ جسم اس سے متعلق ہو جائے تو جس بھی ماضی سے ہو جائے گا پھر اس کے جو کچھ اس وقت تک ہو گا جب تک کہ اس نے اس کی اصل حالت و نشو و نما اس کا اعداد و ذکر ہے جیسا کہ میں ماضی کے مسئلے میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اگرچہ جانے کہ روح و جسم کے درمیان جو ماضی ہے وہ بطریقِ نزاع بھیجی اور کشش بطریق ہے جو اس روح میں خاص جسم نے ساتھ دیتا کیا گیا ہے جس کی وجہ سے وہ دوسروں

چوتھا اعتراض :-

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ تعلیم نہیں کرتے کہ عدم کے ان طریقوں کے سوا کسی اور طریقے کا امکان نہیں ہم چوتھے جیتے ہیں کہ اس پر تہہ رقی کیا دلیل ہے کہ کسی شے کا عدم اس میں اس طریقوں کے سوا مشہور نہیں ہو سکتا جب تہہ رقی قسم فی اثبات سے دور میں وہ نہیں آتے جس سے کہ ایک چوتھا مکان کا بھی منشاء کیا جائے جس کے عدم کے لئے چوتھا اور پانچواں طریقہ بھی ہو تہہ رقی کے ذکر کردہ تین طریقوں کے علاوہ اس طریقوں کو صرف تین ہی پر مقرر کر دیے کی کو کو قائل نہیں ہے۔

دوسری دلیل -

جو بہت زیادہ قونی نظر آتی ہے دوسرے ہے کہ جو ہر پر جو کسی شکل میں نہیں ہوتا عدم کا نہی ہوتا کھلی سے الفاظ دیگر سے لکھی معدوم نہیں ہو سکتے اس دلیل سے پہلے تو یہ ثابت کرنا ہے کہ جسم کا معدوم ہونا روح کے عدم کا جب نہیں ہو سکتا اور اس پر بحث ہو چکی ہے وہی کے بعد یہ ثابت ہے کہ کسی دوسرے جب سے بھی روح کا معدوم ہونا کھلی سے ہو نہ کہ جب کوئی شے نہیں سب سے بھی معدوم ہوتا گویا اس میں قوت مساقل قیہ موجود ہے جس کی شکل ہم سابق مل عدم ہے جس طرح کے کسی حادثہ پر حسب وجہ طاری ہوتا ہے تو کھلی اس میں امکان وجود قوت وجود کا عدم و احاطہ سے اور مکان عدم قوت قیہ کا نام و اس طرح کے امکان وجود ایک وصف اضافی سے ہو کسی شے کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا اس کی امضاقت ہی سے یہ امکان ہوتا ہے ہی طرح امکان عدم بھی یہاں لئے کہا گیا ہے کہ ہر حادثہ کی سابق مادے کھلی ج ہوتا ہے جس کا عدم جس طرح قوت وجود طاری ہونے والے وجود کو قبول کرتا ہے تو قائل غیر مقبول ہو گا لہذا قائل مقبول کے ساتھ جب وہ اس پر طاری ہوتا ہے ضرور موجود رہے گا اور وہ اس کا غیر ہو گا بھی اس کا جو وہ اس کے بعد ہو گا جس کی حال قائل عدم کا بھی سے ضروری ہے کہ وہ بھی عدم کے طاری ہونے کے وقت موجود رہے طاری کی وجہ سے وہی چیز معدوم ہو جائے جیسا کہ وجود کے وقت کوئی چیز موجود ہو جی تھی اب جو چیز کے معدوم ہو گئی سے وہ باقی رہے وہ چیز کے علاوہ ہو گئی اور جو چیز کے باقی سے وہ وہی سے جس میں قوت عدم طاری کا قبول ہوا مکان ہے جیسا کہ طریقہ وجود کے وقت جو باقی رہتا ہے طاری ہونے والے کے علاوہ

اگر اسی کی قوت وجود بالفعل کے اصول کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں گویا اس وجود بالفعل میں قوت وجود ہے اور ہم بتا چکے ہیں کہ قوت ظہر جو نکتہ میں ہوتی ہے غیر مکرر ہے پس مکرر نہیں کیونکہ اس سے یہ لازم آتا کہ وہی شے بالفعل بھی ہو اور بالقوی بھی ہو یہ دونوں متناقض چیزیں ہیں بلکہ جب بھی کوئی شے بالقوی ہوگی تو بالفعل نہ ہوگی اور جب بھی بالفعل ہوگی تو بالقوی نہ ہوگی کی طرح ہمیشہ کے لئے اس قدر قوت عدم کا اثبات بحالت قوت وجود کا اثبات ہو گا جو ممکن ہے ہم کہتے ہیں کہ یہ سارا بحث وہی ہے جس پر ہم تبصرہ کر چکے ہیں اور جو وہ دوسرے صورت عدم کے ثبوت کے لئے بھی صحت ذلت علیہ علیہ نہ کہ عالم میں ہم اس کو توڑ چکے ہیں اور اس کلیہ میں کا مخالف اس کا یہ مفروضہ ہے کہ امکان بلکہ صفت ہے جو ہے وجود کے لئے اسی عمل کی مقتضی ہوتی ہے اور ہم اس پر کافی اور بر حاسل بحث کر چکے ہیں جس کی ہم یہاں تکرار نہیں کر سکتے ہوتی جو ہر کا دوسرا میں ہوئی کرتی نہیں۔

ہاں ہر گز لذت و سرور جیلہ کے ہوا رک میں ہے اور یہی حال دوسرے تمام قوتوں کا ہے ہر دماغ کے لئے دو رک معنویات سے جو چیز متعلق ہوتی ہے وہ جسم اور مقصیات جسمانی کے مشاغل و مصروفیات ہیں جو اس کی حسیات و ادراکات کے غور پر گھومتے ہیں معنویات سے عاری دماغ کے لئے ضروری ہے کہ اس لذت عظیم کے قوت سے پرور بخا، اہم کا احساس کرے لیکن لذت جسمانی کی ظاہری چمک و سبک سے اہل طرف مصروب و گمراہ ہے اور اس کا دل ببدلی رہتی ہے جس طرح اے خوب کی حالت میں کسی جسمانی تکلیف کا احساس نہیں ہو پایا وہ صحت کے لئے بل بوتے سے جسم پر تم کا اثر نہیں ہوتا مگر یہ دوا خور جو جسم پرگی ہوتی ہے ہر دماغ سے جسم کے جدا ہوتے عیاں قشر و اعانی اسے مٹانے لگتی ہے اور مٹا ہوا شروع کر دیتی ہے

مستحقات کا ادراک کر کے والے مغز ایک قسم کی لذت فنی سے مستفید ہوتے رہتے ہیں لیکن جسمانی مصروفیات ظاہر کا اور شہوات نفسانی کا وہ یکساں پہلو اس لذت فنی کو عظمت کی سطح پر نہ لے سکتا رہتا ہے اس کی مثال ایک ایسے سریش کی ہے جو اس کی زندگی کا رخت تلخ ہو گیا ہو وہ بھی جی کو بھی پہنکی محسوس کرتا ہے اور نہایت مزین خندہیں بھی بہت کم لذت پہنچا دیتے ہیں تا مذہبیت دانی سے مایوس ہوتی ہے دوسری طرف کمال عدم سے روشنی حاصل کی ہوتی رہی ہیں جو جب بھی جسم کا لبادہ اوپر لٹکتا ہے اپنی محسوس ہوا کے لئے اور پائیدار احساس سے لرزوں و شادیاں ہیں گیس بات کی مثال اس شخص کی ہے جو کسی زبردست بیماری سے شفا پا رہا ہو گیا ہو جس سے اس کو کمالات تک پہنچنے کی فکر سے روک رکھا تھا اس اب بیماری دماغ ہو گئی اور اسے ہر چیز کا لطف آئے گا یا اس کی مثال اس عاشق کی ہے جو اپنے معشوق کی محبت میں بے چین تھا مگر کسی بے ہوئی، خمدانے سے معشوق سے جدا ہو کر کھڑا تھا اسے خوش آگیا یہ نظر ہو گیا اب وہ بداد کا مجبور ہے لذت و مسال کا جو یابن کر حاضر ہو جاتا ہے اور اس کی خوشی کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ مثال تو محسوس ہوتی ہے جو نہایت حقیر ہوتی ہیں یا محسوس وصال و فانی کردوں کے ساتھ کیا نسبت پس نصیب کے لئے اس قسم کی مثالیں دینی چاہیں جس کا کہ شکل پسند فیم انہی ان کی مدد سے عقلی لذت کی چھان بین ہی سے مانوس ہو سکے (متول کا لبہ مرحوم)

مقتصد بے بار و عذر دے گفتگو میں کام چٹا کر سکتا ہے لذت و بھر کے بھر کا اثر ہر قسم کے بچ کو دیکھنے کو یہ سمجھنا چاہیے کہ لذت حق کیسی ہوتی ہے تو ہمیں بے کو کسی تحصیل کی جو اس کے نزدیک نہایت محبوب ہو وہ نہیں کو کسی کھ سے شہا جس کو وہ لذت و لذت کی لذت کے لئے ہر پانا ہو مثال دے کر سمجھنا ہوگا تاکہ وہ مشکل پائی چھیلی لذت کی سمت کا مضمون سامانہ نہ ہو کہ

لیکن تاہم انہیں یہ سمجھا دینا ہوگا کہ یہ مثال جو دینی برائی ہے مکمل نہ کی نسبت کے ساتھ ایک دینی ہی مناعت بھی نہیں رکھتی اور اس وقت تک حیض اور ایک میں نہیں آتی حتیٰ جب تک کہ مکمل پر اس کا احساس ہو کہ کیا جائے یہ کیفیت جملہ امور عقیدہ کی تعلیمات جسمانی کے مقابل میں۔

لغات عقیدہ کے مذاکرات جسمانی سے شرف ہونے پر وہ وہیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی قریہ کہ رشتوں کے حوالہ مانوروں میں دیکھنا چار پانچ سو روں (ت) اثر و جہاں تک انہیں جسمانی تعلیم جیسے (مکمل اور جامعیت کی تلاش) حاصل نہیں آتیں صرف لذت شعور حاصل ہے جس کے حسن و جمال سے وہ مستفید ہوتے و بچتے ہیں اور جس کی خصوصیت یہ ہے کہ حقائق شیعہ پر انہیں اطلاع ملتی رہتی ہے اور صفات میں قرب و رباط حاصل ہوتا رہتا ہے مگر خیال رہے کہ یہ قرب و رباط مکمل نہیں ہے نہ تربیت و جدوجہد کا قرب سے لے کر محبہ و جوارات جو بارگاہ رب العزت سے پہنچنے والی سند لے کر آئے ہیں ان کے تہذیب ہے و سائنس ہیں یعنی درود و دعا سے بالواسطہ ظہور و پھر ہونے ہیں نہ کہ درود راستہ ہے کہ جو سائنس بالواسطہ سے قریب ہوں ان کا مرتبہ بلکہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ کہ بسا اوقات اسان خود بھی عقلی لذتوں کو جسمانی لذتوں پر ترجیح دے کر محسوس ہوتا ہے مثلاً جب کوئی بلا شاد یا یہ سارا اپنے دشمن پر فتح حاصل کرنا اور بہر صورت اپنے ملک کو بچانا چاہتا ہے تو وہ لذت کاغ اور لذت طعام پر بڑے کراہی عقلی کو مقدم رکھتا ہے حتیٰ کہ ایک شرط ایچ کر بھیجے گا لے گا اپنی کامیابی کی دشمن میں سارا اسرار ادا کھانے کی بھی قرینہ دینی حالانکہ اس کی عقلی لذت دوسری عقلی لذتوں کے مقابلہ میں نہایت اولیٰ ہوتی ہے حشمت و رعایت کے جوہر کو جس وقت عزت کی محبت بھی اپنے مقصد میں مستحق جتنو سے ماز نہیں رکھتی کیونکہ وہ حشمت و رعایت کی عزت کو عقلی و دینی حیثیت سے جس مقابلہ کے ساتھ یکساں خواہش کی نسبت بہت ارفع پاتا ہے اس سے بھی عجیب ترجیح دینی کی محبت کو ترجیح دیتا ہے اور دین سے ایک بہادر سپہی میدان جنگ میں کسی مقصد کے پیش نظر سرزن کی بازی کھاتا ہے اور بھوکے پیٹ پر زندگی کی تمام مادی لذتوں کو اپنے مقصد کی لذت کے مقابلے میں ٹھکرا دیتا ہے چاہے وہ قوم کی محبت ہو یا حکومت کی خواہش یا نہ سب کی الفت ہو یا محبت و رخصت کی تمنا۔

اس طرح لذت عقیدہ افراد و جماعت جسمانیہ دینیہ سے افضل ہے اور ایسا نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے کہ خدا نے تمہاری کہانی کہ میں اپنے ایک بندوں کے ہاں مخلوق پر تیار کر رکھی ہیں جس میں کسی آنکھ سے دیکھا نہ کسی کان نے سنا نہ کسی قلب بشیر پر ان کا خیال کر رہا

اور ہمارے قوی سے مراد ہے "فلا تعظم نفسی" جس کا مطلب ہے "میں بڑا نہیں ہوں"۔ یہی ہے جو ہمیں بتاتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو نہ بڑا نہ سمجھیں۔ یہی ہے جو ہمیں بتاتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو نہ بڑا نہ سمجھیں۔ یہی ہے جو ہمیں بتاتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو نہ بڑا نہ سمجھیں۔

اور تمام خاص علموں میں مطلقاً نافع ترین علم یہ ہے جو اللہ تعالیٰ اس کی صفات اور اس کے دشمنوں اور اس کی کائناتوں اور اس طریقہ کے مطابق ہر چیز کے شہاد کے وجود کا انحصار کائنات اور جرمی اس کے اصول کا درجہ سونے جیسے وہ بھی : نفع سے اور جہان کا میلان کائنات میں ہے ہر جرمی اور ہر جسم دور جہر۔ علوم مختلف تو وہ ہوں اور صانع ہیں کسی دوسرے جس یا صنعت کی طرح، جس جس و عبارت کی حقیقت کو یہ ترکیب جس کے لئے ضروری ہے تاکہ جسم سے جس کے دور میں جس کے فعل اس کے اور ایک سے روکا گیا ہے اس سے نہیں کہ وہ جسم میں مطلق ہے بلکہ اس میں ہے کہ وہ جسم کی خواہشات کی تکمیل اور مطلق جسم کی معرفتوں میں لگا ہوا ہے اور یہ خواہشات ہر جسم میں جس کی حیثیت اور جس کی ہیں اور اثرات جس کی ہے جس سے جس کے متعلق ہوتی ہیں جسم کی خواہشات کی کائنات اور جس کی ہے کائنات سے جس میں جو جس کے ہلکے اثرات پیدا کر دیے ہیں اس کا نتیجہ ہے کہ جسم کی اس عادتوں و طاقتوں سے جسم کے جسم کی خواہشات اور تمام جسموں پر ملے ہیں جس سے ان میں سے وہ جو ہیں۔

ایک یہ کہ، دماغ کبھی یہ سمجھتا ہی کو اپنی حاضر ہفتوں کے حصول سے عاجز ہو جاتا ہے یہ لگتی کیا چیز؟ عالمِ مگر کے ساتھ اتصالِ باہر عامِ بے سراسر آگاہی میں سرسپاس وصال ہو رہا ہے کی حکایت کی ہو سے اس وجوہ چھٹی وہ تالیف حق سے اس کو کم کرنے کے لئے۔ مگر لگتی و سمجھتی، دماغ میں اس کا وہ بھی جانتا۔

دوسری چیز یہ کہ عیسائیوں میں دیا گیا اس نے اسلام اور ملت کی طرف جس دامن میں رہا۔
جانتے کہ یہ اس کے لئے ایک نئی دنیا ہے اور وہاں فریبیوں میں اس کو کوئی حقیقت نہیں ہے۔
اس کے حصول سے باقی تمام حکومت کے حدود وہ سوچا، لیکن اس نے سب سے پہلے اس شخص کا
ساتھ لے کر جس کو وہیں پہلے پہل پہنچا، وہی اس کی حکومت و ریاست بن گئی تھی۔ یہ وہاں کی
اس کی حکومت تھی جس کی اس کی مشق و نقل کر دینی تھی اس کی اوجہ اگر تیار کر لی جی اس کی دولت
لوٹ لی تھی اس کا مگر یہ کہ وہاں کیا کیا جلا دیا گیا اس کے دامن کو جو حقیقت سچے سے کا
میں مشکل سے اس طرح اس رعب کی میں اس کی امید پر غیر قطع بھی پیش کرتے ہیں اس کا
مسلحہ حاصل تھے حکومت کے آؤں اس کے بعض عیسائی کے یہ ہے کہ اس کے لئے اس کے

ہستہ مکرر ہاتھ سمائیہ کا اشارہ ۔

اس سورہ دور کا ذکر ان کی وصیفہ قرآن مجید میں کی گئی ہے ۱۶

اب ہم بچ چھنے ہیں کہ آخرت میں بدوں قسم کی سعادت و فسادات یعنی روحانی و مادی کا حصول سے بلا کون عام مانجے؟ بعد اسے انسان کا قتل کہ خلافت عظیم نفس مادی جسمانی میں فرقہ انگیز رہنمائی کوں چھنے؟ جس کا تہہ در تہہ سب بدوں سے نئے آخرت میں کیا آنکھوں کا شہدہ ہوگی؟ اسے مطلب ہے کہ اس تمام شہدوں سے بحصول صورت کوں بھی باقیہ نہیں ہے۔ ایمانی ذرا لوں بھی سے (جو یکہ بعد بیٹہ کسی سے، جو ہے) مگر ہے ایک بدوں کے لئے جس سے انسانی کی چیزیں ہو گیا، بھی ہیں جسے۔ کی آنکھ سے نکلا۔ کسی کا ان سے منظور کی طلب بشر پر ان کا تصور و کردار تو بہ طور شریعت ان پر وں کی گئی ہے۔ اسے شہدہ کے لئے بدوں کوں قسم سے بدوں کا جسے ہوئی کامل ترین صورت ہے اور نہ وہ شقاوت اور وہ ممکن بھی ہے اور ان کا وہ بھی طریقہ مکرر نام نہا ہے بلکہ بدوں کی باطنی شقاوت اس کی خود ہی وادب ہے۔

تہہ در تہہ کہ شریعت میں جو عین اور سوائے ہیں وہ ایک قسم کی خشن ہیں جو مخلوق کی تعلیم کے لئے پیش کی گئی ہیں۔ یہ تو عام میں قسم کے روحانی امور و تشبیہ و تمثیل کی ہے۔ وہ کچھ ہے جس میں چار صورتیں ہیں۔ پہلی تو ان قسم کی تشبیہات سے جس کے تصور سے لوگ عادل ہیں۔ دوسرا کتا، ہے اس سے انیس آیت تشبیہ و تمثیل کا دیکھا جائیے

نہ کا جو یہ ہے کہ آیت تشبیہ و تمثیل کا لانا گئے ہیں عرب کے دور سے نہ اس کے بعد اس میں ان کی گنجائش ہے لیکن مستورہ روحانی و صیف میں جو تفصیل پیش کی گئی ہے۔ اور جو اہل زیر و مولوں پر تزیین کی گئی ہے اس میں تاویل کی گنجائش بھی ہے۔ اگر ایسا سمجھا جائے تو ملاحظہ فرمائی کہ ان میں کچھ ایسی کچھ ایسی کوں بھی ہوگی کہ ان سے گا گو چوتھی کچھ وہ عوام کی مصیبت کے لئے واقعات کوں نسخہ تر کے پیش کرنا یا اسے بہت کسی ہے جس سے مصیبت ہو کر یا پھر رہتا ہے۔

اس سے یہ کہ عقلی وادب سے اہل قولی کے سے مکان و جہت صورت مکرر کچھ مکان تقابل و متقابل و غیرہ کوں قرآن و حدیث سے اس لئے آیات میں تاویل و تاجیب میل کا کچھ بہ گمراہی آخرت میں جس قول کا بعد مانگیا ہے وہ قدرت خداوندی سے کہاں نہیں ہیں۔ اس لئے اس سے طبری کا مکرر کے مطابق میں بیٹا دارم سے ملے گی مگر

کے مطابق بھی 'سما کی' میں سرحت موجود ہے

راجہ کہ چائے کی دلیل متنی ثابت ہے کہ 'سما' کے کول ہونے پر ہی طرح بھی قائم نہ تھی
جس طرح کہ خدا کے نفعی کے لئے نہ نفعات نہ کماؤ ہو۔ یہ دلیل قائم ہے کہ ہم خلاصہ
سے سادہ سے ہیں دلیل، جتنے ہیں وہ اس سے ہیں ان کے واسطے کہ سادہ ہیں۔

پہلا مسلک

پہلا مسلک یہ ہے کہ 'سما' کی طرف روح جو کرے کے میں موجود ہیں، اور انسانی
جسم اور حیات سے عبارت ہے حیات جسم کے لئے ایک عرصہ کی طرح ہے اور اس سے دور
ہے جیسا کہ جس شخص کا خیال سے نفس و روح کا جسے قائم ہے یہ 'سما' کہ چائے کوئی
تعلق نہ ہو تو وہ نہیں اور موت کے حق میں حیات کا قطع یعنی حیات کا ختم ہونے سے اعتبار۔
جب یہ 'سما' ہو جاتی ہے جسم بھی 'سما' ہو جاتا ہے۔ وہ 'سما' کے معنی ہیں 'سما' یعنی 'سما' کو
علاج کرنا جو معدوم ہو گیا ہے اور اس کو جو کی طرف چلنا اور حیات کا بھی جو 'سما' ہو گئی ہے
چاہتا ہے۔

ایہ کہ مادہ جسم بھی ہو اور روح چائے اور معارف کے معنی یہی ہیں کہ وہ قطع کیا ہے اور
آوی کی شکل پر مزب کر لیا جائے اور اس میں اور سر و حیات کی تکلیف کی جائے۔ 'سما' روح و وجود
ہے جو بعد موت بھی، قی و قی کے نہیں پہلے ہی 'سما' کی طرف جب اس کے 'سما' جمع کر کے
جائے ہیں تو اس کا وہ کیا جاتا ہے۔

روح کا جسم کی طرف 'سما' ہوتا ہے چائے 'سما' کے ساتھ 'سما' کے ساتھ ہو کر
دوسرے جسم کے دوسرے 'سما' کے ساتھ ہو کر وہ چائے 'سما' کی 'سما' کے ساتھ 'سما' کی 'سما' کے ساتھ
سے کہ وہ وہی روح ہے، وہ مادہ تو وہ قابل لغات چیز ہے، چونکہ نفسانیت ہی روح
سے ہے۔

نہ بہت چیزوں کے ساتھ اس میں ہیں۔

پہلے کا باطل ہونا اور سر سر خارج ہے کیونکہ جب حیات اور پس دونوں معدوم ہو
گئے تو اسروان کا پیدا کیا جانے کے شل کی لپکا دہوتی جو پہلے تھا ان کے میں کی اطلاع نہیں
جو سے مطلب جیسا کہ سمجھتے ہیں یہ ہے کہ میں نے سے سے فرمائی ہوئی ہے اور
دوسری شے کا تجربہ بھی ہے جیسے ہم کہیں کہ فلاں شخص نے ہم کو دیا پھر شروع کیا بھی اس سے

دینے والا ہائی تھا صرف اپنا نکل یعنی انعام و نازک کر دیا تھا پھر وہ اس کام کا عائد کر رہا ہے یعنی اس نے مولیٰ کی طرف پانچس سو روپیہ ہے مگر وہ ابھو اس سے میرے حق حقیقت میں کوئی شے کی طرف ہے۔ کہ جو اس کی طرف تیز سم کھینے میں کہ ظلم شخص وطن و ملک کا یعنی وہ کسی اور جگہ موجود رہا اس سے پہلے وطن میں تھا ملک وہ اپنی اپنی کو وطن پہنچا رہا ہے جو اس کی ساجدہ حالت محاش ہے مگر کوئی چیز باقی نہ رہے اور اس کے برخلاف چر نہ تھا وہ مائل ہوں وہ زمین صحت میں ان میں فصل ہوں جو خود کے لفظ کا اس پر ملاقہ نہ ہو گا مگر یہ کہ معقول کا مسلک اختیار کیا جانے چاہئے کہ جس میں کہ معدوم تھے ثابت ہے اور جو ایک ایسی حالت ہے جو کسی عدم پر عارض ہوتی ہے، منتقل ہو جاتی ہے اور وہ ابھو اس کی طرف خود کرتی ہے تو اب خود کے معنی درست طور پر سمجھے جاسکتے ہیں کیونکہ یہاں جڑے ذات تسلیم کی گئی ہے لیکن یہ تو عدم مطلق کا رتبہ کرنا ہے جو فنی نہیں ہے ایسی ذات کے اثبات سے جو مسترد القہات ہے تاکہ وجود اس کی طرف خود کرے لہذا یہ محال ہے۔

اگر اس صورت کی حوائج میں یہ جیلہ تر مٹا جائے کہ جسم کی مٹی تو خاکیں ہوتی وہ باقی رہتی ہے یہ حیات کی طرف خود کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ پھر یہ کیا بھی درست ہوگا کہ نہ خود رہے وہ مٹی حتیٰ الامکان حیات کی ایک مینا ضرور رہے کہ خود وہ پھر جی نہیں یہ عارفان کا کہیں ہوتا نہ اس کی روح کا کیونکہ انسان خود مستقل ایک چیز ہے، دوسرا مادی ہیں مٹی جو اس میں ہے اس کے تمام اجزاء ملے رہے ہیں مگر اجزاء تو بدل ہی جاتے ہیں خود کی وجہ سے بڑے چنے چرس اور انسان اپنی روح و نفس کے اشارے سے وہی ہوتا ہے جو پہلے تھا جب حیات یا روں اس سے معدوم ہو گئی تو اب عدم کا خود کرنا کچھ میں نہیں۔ ممکنہ ثابت اس کے از سر نو قائم ہونا کچھ میں آ سنا ہے اور جب اندھ خان نے انسان کی حیات مٹی سے پیدا کی ہے جس سے درخت یا گھوڑے یا چوہے کا جسم بھی تشکیل پاتا ہے یہ انسان کی مٹی کی تخلیق ہوگی فرقہ معدوم کا خود کرنا کچھ میں معقول نہیں ہو سکا خود کرنے والا تو وہی ہوگا جو موجود ہو یعنی وہ مٹی اس حالت کی طرف خود کیا ہے جو اس سے پہلے حاصل تھی میں اس حالت کے شکل کی طرف لہذا خود کرنے والی مٹی مٹی ہوگی جو صفت حیات کی طرف خود کر رہی ہے مگر صرف جسم تو انسان میں ہو سکتا کیونکہ خود کیجئے ایک انسان نے گھوڑے کا گوشت کھا لیا اس سے اس کا لفظ بنا جس سے ایک اور انسان بن گیا پس آیا تو کیا یہ گھوڑا ہے؟ یا گھوڑا انسان کی شکل میں تبدیل ہو گیا؟ گھوڑا تو صورت کی وجہ سے گھوڑا ہوتا ہے

کہا کہ اس کی وجہ سے اس شان میں صاف تو مہر بہر ہوئی مگر باوجود
 دلی اور سریناموں سے کسی روح مانی ہے کہ جیہ اس قسم کی طرف مرقیٰ علی شاہ بھی
 پہنچے مگر یہ بھی محال ہے کیونکہ یہ سمجھتے تو وہ اس کی ہوا ہے، اس کے گرد سے پاؤں سے خاصے
 تیرا وہ ہوا میں فوج ہے اس کے گرد اس میں اس کے ہیں اور وہاں پہنچنے میں اس کا
 کے بھرنے کا نام روح انکھا میں پیدا مرقیٰ علی ہے

تعمین فرماتے کہ یہ سب بعد بدو سے اس کی ممکن ہے اور اس کے حوا
 ممکن ہے اور اس کے سمجھنے کے پاس میں سے جوں سے وقت میں اسے تھکے ہوئے ہو
 مگر اس کا کہ اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 حالت میں مقرر ہے جائیں اور یہ بہت سی بات ہوئی خاص کر اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 پہلی مدد کی میں اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 حالت میں اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے

(۱) اس میں کئی ایسا شان دور ہے اس کا گوشت حالیا ہے اس میں اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 ہے جس میں اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 بہت مشکل اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے

(۲) اس میں تحقیق ہے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے

اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے

گوشت آذی کھاتا ہے تو لب ہمارا بدن بن جاتا ہے چاہے وہ مادہ کہاں رہا جس کی خصوصیت کی جائے؟ کیا وہی کا جسم بہت سے آدمیوں کے جسم میں تقسیم ہو جاتا ہے پھر یہ جسم بھی تحلیل ہو کر نئی بنتا جاتا ہے پھر اس سے کھل پھول پیدا ہوتے ہیں اور وہی گوشت پوست بدن کو فی حیات اجسام بنتا جاتا ہے جس کی اس کے ساتھ ایک تیسرا عمل بھی لازم آتا ہے وہ یہ کہ اجزاء سے مفارقت کرنے والی رو جس قدر غرض غیر محدود ہیں اور اجزاء کی تعداد محدود ہے تو یہ مواد پھر کی انسانی رو جس کے لئے کافی رہے گا اور حاطہ کو بے تکا سا ہو جائے گا۔

دوسری صورت کہ روح بدل انسانی کی طرف مود کرے چاہے یہ بدن کسی مادے سے ہو کسی مٹی سے یا ہوتیہ بھی وہ جہ سے نکال ہے۔

(۱) اول یہ کہ وہ مواد جو کون و فساد کو نہیں کرتا ہے پھر فلک تری میں منحصر ہے اس کے ساتھ وہ کہیں نہیں پایا جاتا ناس پر یا وہی ممکن ہے اس طرح وہ محدود ہے اور اجزاء سے مفارقت کی ہوئی رو جس قدر لا محدود ہو تو ان کے لیے یہ مواد کافی ہوگا

(۲) دوسرے یہ کہ مٹی جب تک کہ وہ مٹی ہے تو ہر کس کو کس نہیں کر سکتی پہلے تو ضروری ہے کہ حاکم میں مزاج پیدا ہو جو نقطے کے مزاج کے ساتھ ہوتا ہے مٹی لکڑی یا ہوا اس قدر کہ قبول نہیں کرتے اور انسان کا مادہ لکڑی اور ہوا ہے جسے جسم کی طرف ممکن نہیں کیونکہ انسان کا جسم جب تک گوشت پوست ہڈی اور غلط کتبہ نہ ہو انسان ہی کیسے ہوا؟ اور جب کبھی بدن اور مزاج خود نفس کے لیے تیار ہو جاتے ہیں تو مادی راہ پر نفس کی جانب سے حدوث نفس کے ممکن ہو جاتے ہیں مادی طرح ایک بدن کے لیے وہ رو جس کی آجائے گا؟

اور یہ حال ہے اور اسی اصول سے مذہب خارج بھی باطل ضرورت ہے اور یہ مذہب دراصل تاختی ہی ہے کیونکہ یہ اس مفروضے پر مبنی ہے کہ روح جو ایک جسم کے ساتھ مصروف اور اس کی تدبیر میں ہینگ تھی اور موت کے بعد ایک دوسرے جسم کی تدبیر میں جو جسم کا اکل غیر غیر ہے مصروف ہو جاتی ہے تو جس مسلک سے کماحقہ کا باطل کیا جاتا ہے وہی اس مذہب کے باطل ہے بھی حاوی ہے۔

مذہب آخری نیز اس نفس کے قول کو کہ طرح باطل ثابت کر دے جو آخری صورت اختیار کرتا ہے اور نہیں رکھتا ہے کہ روح موت کے بعد باقی رہتی ہے اور وہ جو ہر قائم ہے اور یہ بات شرعاً تکلف بھی نہیں بلکہ شرع میں اس کی طرف اشارہ نہیں ملتا ہے چنانچہ مادی

معاذی اللہ! کوئی ہے ولا تَحْمِلِينَ ظَنِّي فَمَنْ اَقْبَلَ مِنْ بَيْنِ اُمَّةٍ لَمْ يَخُفْ بَلِي
احسنہ عکبر، بھم یزدتوں خوجیہ ازیہ ۳۱۱ لاگوں کو یہ دستِ ظلی نہ
جواہر کی جہ میں بار سے گئے ہیں بھدہ رندوں میں اپنے رب کے پاس سے وہ راقی و پیر چائے
ہیں وہ خوش ہیں (

اور انھیں ہے کلا شہ ہے کہ والہ جہ میں ہنر پر ہوں کے ہنر میں خوشی سے
یہی فائدہ قدیم ہیں کی یہ حدیث میں جو کچھ دونوں کے ہر بات صدقات کا شعور رکھنے کے
مقتضی وارو ہو ہے مگر تکریم کے سہلی، رعد سے قہر و عہد کے بارے میں جو بھی مروی ہے وہ
سب جوئے و نہ پر دلالت کرنے ہیں اس کے ساتھ حق نہ سب میں یہ بھی اعظم، بتائے کہ ہم
جسٹ و شہر پر بھی یوں مانگیں اور جہٹ سے مراد اسام کا پھر سے خیر ہے اور جہٹ کی حرج
سے ملگن سب ایک یہ روح کا جو سرور کی بھی کسی طرف جو پاتہ: وسم دل سے بارے
سے عطا ہوا اس کے میر سے یا اس سے ہے جس کی پہلی دفعہ ظلمتوں سے یہ نکلا جان اپنی
روح سے عبارت ہے کہ صبح کے جوہر کا تارید سے متے میں نہیں سے سے کرنا چاہیے
نکد دینے پن سے بھی سوئے پن سے بھی خواہ کی بدلی سے بھی ہمارے کے ساتھ حرج بھی
دلتا ہے اس کے، وخواہ اسباب دہی رہتا ہے اور یہ تھہر دو ہوا کی بے تعلقی شدت ہوا کی روح و
عود کرنا سرگای نیک و دن اپنے آ رہے محمدیم ہو کر لام و لالک سے اس تھہر دہ نہیں کر سکتی اس
اس کو ایک مماثل آ رہید ہوتا ہے جو پہلی جہ میں جہی میں روح کا جوہر کہ ہے

اور یہ جو آپ نے دعویٰ کیا ہے کہ عیسیٰ میر تہذیب ہیں اور مسیحیت ہی تو غیر مسیحی کا
مقتضی کی طرف خود کمال سے تو یہ ہے اصل ہے کیونکہ اس کی یہ یاد قدم عالمہ رتقاہب و رخی
الہام پر ہے جس جو قدم ہم کا عقائد میں رکھتا اس کے مرد یکہ نہیں ملتا بدین سنائی
ہیں اور مسیحیت موجودہ ان کے قاسب کے موافق ہے اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ ارواح کی
تقدیر مادہ ہے تو خدائے تعالیٰ ارباب اختراع کی تدبیروں پر نگاہ سے اس بات سے انکار اقد
خدا کی قدرتِ تخلیق کائنات سے انکار کے مترادف ہے اور اس کا پھیل مسیحیت سے عالم میں
تردیب کا ہے

اب رہی کھان جوئے کی دوسری جہ میں جسکی نہ سب تہذیب سے مماثلت تو ہمیں غلط پر
جھگڑائیں کرتے چاہیے شرع میں جو کچھ بھی واسطے کی تقدیر حق پر اور یہی وہ وہ متاع ہی
کیوں نہ مواہب ہم اس عالم میں تہذیب کا نگاہ کرتے ہیں وہ باعث و شر کا موطا تو ہمیں ہے

ہیں کوئی گوشہ جہاں سے کوئی پتھر کوئی پتی کوئی معصوم کوئی رعیت کوئی چربی پھر اس سے آگہ نگی ہے جس کے مزاج کے غلط سے سرت مختلف طبقات ہوتے ہیں رہائی مٹی ہے لات جتے ہیں مٹی دوری کے لحاظ سے مادہ دھن کے قریب قریب ہے کہ ان میں عبادت تعلیم ہوتا ہے اور اسی طرح جو جو جگہ غریب چیزیں فقرات کے قماش گاوٹیں پھیلی ہوئی ہیں ان سب کو وہ انکار اس سے زیادہ شدت کے ساتھ کرتا ہوتا ہے کہ وہ تمام حرمت کا کرتے ہیں اور کہتے ہیں "اور کعبہ عظام بحرۃ الایہ" کیا نہیں رندہ کیا جائے گا سب ہم وسیع بنائیں سو جائیں گے

منکر بحث اس بات پر فوراً نہیں کرتا کہ آفریں کو یہ کیسے مظلوم ہو کہ اسباب و جہات اس کے مشاہدہ میں کے حد تک محدود ہیں کیا تعجب سے کہ اس میں اور وہ کہیے جانے کا کوئی ایسا اسلوب ہو جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہ کیا ہو چنانچہ بعض روایتوں میں آیا ہے "قیامت کے قریب ابن پر ربروست بارش ہوگی جس کے قطرے مظلوم کے فطروں کے شباب ہو گئے اور مٹیاں گم ہوں گی چ میں گئے اور ان سے اصرار نہ کیا یہ پید ہو گئے تو کون تعجب نہیں کہ اسباب علیہ میں ان کی بات اس کے مشاہدہ ہو اور ہم کو ان کی افغان ہو اور اس سے جسام کا بحث ہو کہ اس میں استعداد پیدا ہو جائے کہ کھلی ہوئی اور ارج کو پند کر لیں یا اس مظلوم کے انکار کی کوئی وجہ ہو سکتی ہے؟ جہاں سے خفا نہیں جب ہجرت کے لیے گھر چھوڑا گیا ہے؟

اگر کہا جائے کہ فعل الہی کا ایک غیر متغیر و مقرر طریقہ ہوتا ہے جیسا کہ فی نے حوالہ دے فرمایا ہے "وہا اصرنا لا راحہ کلماج تبصر" (یعنی وہ جو نہ ایک ہی بات ہے) ایسے آیت نگاہ کی تیر فرمایا ہے "وس تجعل لہ اللہ تبصلا" یعنی ہم اللہ کے قانون میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے اگر یہ اسباب جن کے امکان کا مقرر کر رہے ہو اللہ موجود ہوں تو چاہیے کہ یہ میں میں آئیں اور بار بار میں میں تکرار و تباہی طور پر ہو گئی اور کائنات میں مقرر و زنی کا جو جو لفظ ہم بھی لا حاصل ہوگا

تکرار و تکرار کے اس اعتراض کے بعد اس بات پر بھی کوئی تعجب نہیں کہ چاہیے کہ طویل مدت کے بعد کاروبار کے باوجود اس میں جائیں مگر بڑے مساں حدود و قیود سے اپنی روش میں بدلے۔ لیکن یہ تبدیلی بھی دائمی اور پائی ہوئی قانون تہمت کی اس صحت کی خاطر کہ وہ اس تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہے

اور یہ ماساں بعد سے ہوگی کہ فعل الہی علیہ اسی سے صادر ہوگا سے عوار مشاب

تو کہ اگر وہی ہے تو کرے گا شرعی موجب سے اور جہاد اقوام کے نہیں یہ مادہ نہیں کیا اور
ضمیمہ سب ہیں اور سب محمدیہ لوجہ شریفہ کا ساتھ نہیں سہ۔

لہذا جو مسائل یہ ثابت کرتی ہے کہ اس کی حیثیت اسی ہے اور اختیار نہیں ہوتی وہ یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ عوامی کی جراثیمی نظام واسطہ کے ساتھ تکرار و تکرار ہوا کرتی ہے اگر وقت کی اکٹائی مختلف بھی ہوں تو اس کا اختلاف بھی لکھ واسطہ سے سخت ہی ہوگا اور اسی میں عکس و عکس اور اس کے سوا نا ممکن ہے۔

جواب کا رایہ ہے کہ یہ مسئلہ مذہب ہی کے مسئلہ سے جھٹل ہے کہ حیثیت فقہ لم ہے
مذہب ام کہ جس فقہ لم ہو چاہے فوراً ہم اس چکر کو باطل سمجھ کر نکلے میں اور ہمارے چکے ہیں کہ
مذہب کا فرضی مانا جدید ارقیاء نہیں ہو سکتا مگر یہ ہے۔

(۱) اللہ نے معافی کا وعدہ کیا اور عالم تھا۔ (۲) پھر ب نے عالم کو یہ مشاہدہ بخام کے مطابق پیدا کیا پھر از سر نو۔ دوسرا اللہ مشرور و مکر سے گناہ میں حست و دورخ کا وعدہ کیا گیا ہے (۳) جب تمام چیزیں معدوم ہو جائیں گی اور صرف اللہ معافی داتی رہے گا مفرودہ۔ لکل مکر ہے گوشریعت یہ تلافی ہے کہ جب دورخ کا کفر آپ و عتاب بائیں ہوتا ہے یہ مسئلہ حواء وہ کسی طرح سے مشکل کی جانے دو مسئلوں پر مبنی طرقات (۴) اللہ دے اللہ اور خصوصاً حدیث کا جو ارتداد ہے۔

(ب) آخرتِ عالمیت مسلمات کے قلق کی وجہ سے جو مسلمات کے بغیر حق کے لئے ہوں یا اسباب کی وجہ سے مگر دوسرے غیر متعلق پر ہم ان دونوں مسئلوں کا فیصلہ کر چکے ہیں (دعویٰ آخری یا تصور ارت) :

خاتمہ

اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ ہم اس فلسفوں کے مذہب کی تعمیل تو کر چکے اب ہم کے کفر و اسلام کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے؟ کیا تم ان کو کافر اور واجب اقتل قرار دیتے ہو؟ تو ہم کہتے ہیں کہ صرف نئی مسئلوں میں یہاں تو کاربند تھے ہیں۔

(۱) مسئلہ قدم عالم اور ملک کا یہ قول کہ جو ہر قدم قدم ہیں؟
(ب) اس کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ جزئی مخلوقات کا ماحول نہیں کر سکتا۔

(ج) ان کا شمار جبر و جبر و جبر و جبر۔

یہ تین مسائل ہیں جو اسلام کے حصولی عقائد سے متصادم ہیں اس کا عقیدہ گویا کذب ایجاد کا مسئلہ ہے اور ان کا یہ کہنا کہ جست و خیز کی تشبیہات حصولی مجہول عوام کی محض تہنیت و ترغیب کے لئے ہیں اس کی کوئی حقیقت نہیں تو یہ صریح کفر ہے جس کا مسلمانوں کے فرقوں میں سے کوئی بھی عقائد نہیں رکھتا۔

رہے ان میں مسئلوں کے حوالہ داتی ساری جیسے صدمات الہیہ میں تصرف عقیدہ و حوالہ کو حرج و مرج یعنی قائل تکلیف بندیوں پر قائم کرنا تو یہ قریب قریب منکر الہ کے مذہب کے منکر الہ ہیں غلام اسباب مجسمہ کے بارے میں ان کا مذہب دعویٰ ہے جس کی مستزاد نے مسئلہ تولد میں تصریح کی ہے اور دوسری باتیں جو مسلمانوں سے عقل کی حالی ہیں ان کا بھی یہی حوالہ ہے کوئی توحید سوائے فرقہ ان کی تکرار کرنا عجز کرتا ہے جو محض اہل بدعت قسم کے اسلامی فرقوں کی تعبیر کرنا ہے تو ان کی بھی نہ سکتا ہے اور جو عقیدہ سے یہ گفت کرنا بدعت صرف انہیں تین مسئلوں میں ان کی تکفیر کرتا ہے ہمارا یہ مقصد نہیں کہ اہل بدعت دعویٰ کے مسلمانوں کو دے یا نہ ہونے پر غور کریں اور اسی ہم یہ تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ ان کی کن بدعات کو حسنہ یا تہذیبی قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ ان مسئلہ پر گفتگو اس کتاب کے مقصد سے خارج ہے خدا نے تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں سیدھے راستے کی روشنی عطا فرمائے آمین۔

تعلیقات

۳۳۔ طرح ۱: اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غزالی نے عقلی بحث دلو کو بالکل غیر ضروری قرار دیا ہے اور اس سے عقلی دست برداری کو رد اور صواب سمجھتے ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو حقیقت کی طرف پہچاننے والا ایک وسیلہ تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ عقلی مددکات اور صوفیہ مسلک کے ساتھ تصودی طرف سے کلام فقہ و فرائض پر مکرر۔

مباحثہ

۳۴۔ طرح ۲: ”الہی“ کی وجہ سے مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اسی نے الہیات کو فطری فکد کے طور پر پیش کیا بعض کہتے ہیں کہ اولیٰ جتنے دیناؤں کے خاتمہ ان سے اس کا تعلق ہے۔

۳۵۔ طرح ۳: میں فلسفیوں کے اس اصول سے واقف نہیں ہوں جس کا مرادی دعوئی کرتے ہیں اور اس کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں ہاں میں یہ جانتا ہوں کہ فلسفیوں کا ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ جس پر وہ اپنے فلسفہ کو کھلاتے ہیں وہ یہ کہ علوم فطریہ ان کے پاس اسی طرح ہیں جس طرح کہ غزالی نے بھی صادق الفلاسفہ میں ان کی تقسیم کی ہے یعنی وہ بھی قسم کے ۱۱ جات ہیں (۱) امور محمولہ جو مادہ اور مادہ کے کمال تغیر و حرکت اقلام سے ملجھ رہے ہیں جیسا کہ لغات باری تعالیٰ (۲) امور خارجہ جو مادہ سے متعلق ہیں اس صورت میں (تلف کیا تو) وہ کسی ممکن مادہ کے محتاج ہیں حتیٰ کہ اس سے بے تعلق ہونا تو بے فائدہ کیلئے ممکن نہیں جیسے اسان

۳۶۔ (ب) ایسا کہ انہیں ممکن مادہ سے بے تعلق سمجھنا ممکن ہے ایسے مثلث و مربع کی شکل (۳) ایسا کہ یہ امور بے مثلث و دیگر اشکال ایسے ہیں کہ ان کے وجود کا وہ نام بغیر ممکن مادہ کے ہو گا جس وجود میں ان کیلئے کسی خاص مادہ کو متعلق نہیں کیا جاتا انسان کی طرح نہیں کہ اس کا ممکن نہیں مادہ کے بغیر ممکن میں قرار نہیں پاتا۔ اور اس جے کا علم جس میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بالکل غیر متعلق ہے وہ علم الہیات ہے اور اس جے کا علم جس کے بارے میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بے تعلق ہے وہ علم میں کہ خارج میں تو وہ علم طبیعی ہے اور اس جے کا علم جس کے بارے میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ ممکن مادہ سے بے تعلق نہیں ہو سکتا وہ علم حیثیات ہے۔ یہی یہ علوم جیسا کہ آپ

دیکھتے ہیں اور جیسے کہ عرفی ہے جو مقاصد الفلاسفہ میں ذکر کیا ہے اپنے مضمون کے اعتبار سے ترتیب دیے گئے ہیں علمیات اولیٰ علم کہلاتا ہے کیونکہ فلسفی اس سے ابتدا ٹھیک کرنا چاہتا ہے اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور علم ریاضی وسط علم کہلاتا ہے یعنی اس کی طرف پہلے اور بعد بھی توجہ کی جاتی ہے اور علم طبیعی اولیٰ علم کہلاتا ہے کیونکہ اس کی طرف ابتداء ہی سے توجہ کی جاتی ہے علم طبی کی طرف جو خاص مجرا اس کے بارے میں بحث کرتے ہیں ذہن کا قائل ہوتا صرف اس کی ہے محدود حیاتی حشر (ریاضی) اسے گزرتے بغیر یہ نہیں ہوتا کیونکہ ریاضی ان امور سے بحث کرتی ہے جو اگر وہ سے مذہبی طور پر عبور ہوں تو ذہنی طور پر ان کو نگہ کیا جاتا ہے اس طرح وہ ایک ٹپ کی طرح ہوتی ہے جس کے ذریعہ علم اول کی طرف رجوع ہوتا ہے یہی فلسفہ کا مقصد ہے اس کی فلاطون کے ہوسر تصور بت بھی بتا دینے کے لیے ایک علم سے دوسرے علم کی طرف ہر ایک فن سے دوسرے فن کی طرف تدریجی ذوق کرنا نیز وہ سمجھتا ہے اس کی تاسیس کر لی ہے جو یہ فلسفی اپنے مذہب کے دروازوں پر کھانکرتے تھے یہاں وہ شخص ریاضی نہیں ہو سکتا جو ہمہ ریاضی سے آشن نہ ہو پس اس روشنی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلسفوں نے جو یہ طریقہ بولا کیا تھا کہ علمیات میں خود فکر کرنے والے کے لئے منطقی اور یا کسی کی تحصیل یا جمعی طرح کر لینی چاہیے تو اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ علم کا وہ علم سمجھ کے لئے آسان ہو جائے ایسا نہیں جیسا کہ عربی نے خیال کیا کہ وہ ریاضی کے ذریعہ ایک قسم کا چکر دیکر حل کو اپنے دہم میں لے آتے ہیں یہی فکر میں تو مسئلہ صاف ہے اس میں کوئی عیب کی نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ وہ فلسفیانہ مشکلات کی کریشائی کے لئے تیار ہو تو فلسفی اس کے لئے علوم ریاضی کی شرط لگاتے ہیں اور یہ معقولات شرط ہے ہاں اگر عقائد کو فلسفہ کے غیر جدید طریقہ پر منوانا ہوتا تو اس کے لئے ریاضی کی ضرورت نہیں بلکہ صرف کتاب سنت کی طرف توجہ کرنا کافی ہے۔

مذہب کٹر (۴) ابو القاسم دہلی (۵۱۶) (۵۱۷) (۵۱۸) (۵۱۹) (۵۲۰) (۵۲۱) (۵۲۲) (۵۲۳) (۵۲۴) (۵۲۵) (۵۲۶) (۵۲۷) (۵۲۸) (۵۲۹) (۵۳۰) (۵۳۱) (۵۳۲) (۵۳۳) (۵۳۴) (۵۳۵) (۵۳۶) (۵۳۷) (۵۳۸) (۵۳۹) (۵۴۰) (۵۴۱) (۵۴۲) (۵۴۳) (۵۴۴) (۵۴۵) (۵۴۶) (۵۴۷) (۵۴۸) (۵۴۹) (۵۵۰) (۵۵۱) (۵۵۲) (۵۵۳) (۵۵۴) (۵۵۵) (۵۵۶) (۵۵۷) (۵۵۸) (۵۵۹) (۵۶۰) (۵۶۱) (۵۶۲) (۵۶۳) (۵۶۴) (۵۶۵) (۵۶۶) (۵۶۷) (۵۶۸) (۵۶۹) (۵۷۰) (۵۷۱) (۵۷۲) (۵۷۳) (۵۷۴) (۵۷۵) (۵۷۶) (۵۷۷) (۵۷۸) (۵۷۹) (۵۸۰) (۵۸۱) (۵۸۲) (۵۸۳) (۵۸۴) (۵۸۵) (۵۸۶) (۵۸۷) (۵۸۸) (۵۸۹) (۵۹۰) (۵۹۱) (۵۹۲) (۵۹۳) (۵۹۴) (۵۹۵) (۵۹۶) (۵۹۷) (۵۹۸) (۵۹۹) (۶۰۰) (۶۰۱) (۶۰۲) (۶۰۳) (۶۰۴) (۶۰۵) (۶۰۶) (۶۰۷) (۶۰۸) (۶۰۹) (۶۱۰) (۶۱۱) (۶۱۲) (۶۱۳) (۶۱۴) (۶۱۵) (۶۱۶) (۶۱۷) (۶۱۸) (۶۱۹) (۶۲۰) (۶۲۱) (۶۲۲) (۶۲۳) (۶۲۴) (۶۲۵) (۶۲۶) (۶۲۷) (۶۲۸) (۶۲۹) (۶۳۰) (۶۳۱) (۶۳۲) (۶۳۳) (۶۳۴) (۶۳۵) (۶۳۶) (۶۳۷) (۶۳۸) (۶۳۹) (۶۴۰) (۶۴۱) (۶۴۲) (۶۴۳) (۶۴۴) (۶۴۵) (۶۴۶) (۶۴۷) (۶۴۸) (۶۴۹) (۶۵۰) (۶۵۱) (۶۵۲) (۶۵۳) (۶۵۴) (۶۵۵) (۶۵۶) (۶۵۷) (۶۵۸) (۶۵۹) (۶۶۰) (۶۶۱) (۶۶۲) (۶۶۳) (۶۶۴) (۶۶۵) (۶۶۶) (۶۶۷) (۶۶۸) (۶۶۹) (۶۷۰) (۶۷۱) (۶۷۲) (۶۷۳) (۶۷۴) (۶۷۵) (۶۷۶) (۶۷۷) (۶۷۸) (۶۷۹) (۶۸۰) (۶۸۱) (۶۸۲) (۶۸۳) (۶۸۴) (۶۸۵) (۶۸۶) (۶۸۷) (۶۸۸) (۶۸۹) (۶۹۰) (۶۹۱) (۶۹۲) (۶۹۳) (۶۹۴) (۶۹۵) (۶۹۶) (۶۹۷) (۶۹۸) (۶۹۹) (۷۰۰) (۷۰۱) (۷۰۲) (۷۰۳) (۷۰۴) (۷۰۵) (۷۰۶) (۷۰۷) (۷۰۸) (۷۰۹) (۷۱۰) (۷۱۱) (۷۱۲) (۷۱۳) (۷۱۴) (۷۱۵) (۷۱۶) (۷۱۷) (۷۱۸) (۷۱۹) (۷۲۰) (۷۲۱) (۷۲۲) (۷۲۳) (۷۲۴) (۷۲۵) (۷۲۶) (۷۲۷) (۷۲۸) (۷۲۹) (۷۳۰) (۷۳۱) (۷۳۲) (۷۳۳) (۷۳۴) (۷۳۵) (۷۳۶) (۷۳۷) (۷۳۸) (۷۳۹) (۷۴۰) (۷۴۱) (۷۴۲) (۷۴۳) (۷۴۴) (۷۴۵) (۷۴۶) (۷۴۷) (۷۴۸) (۷۴۹) (۷۵۰) (۷۵۱) (۷۵۲) (۷۵۳) (۷۵۴) (۷۵۵) (۷۵۶) (۷۵۷) (۷۵۸) (۷۵۹) (۷۶۰) (۷۶۱) (۷۶۲) (۷۶۳) (۷۶۴) (۷۶۵) (۷۶۶) (۷۶۷) (۷۶۸) (۷۶۹) (۷۷۰) (۷۷۱) (۷۷۲) (۷۷۳) (۷۷۴) (۷۷۵) (۷۷۶) (۷۷۷) (۷۷۸) (۷۷۹) (۷۸۰) (۷۸۱) (۷۸۲) (۷۸۳) (۷۸۴) (۷۸۵) (۷۸۶) (۷۸۷) (۷۸۸) (۷۸۹) (۷۹۰) (۷۹۱) (۷۹۲) (۷۹۳) (۷۹۴) (۷۹۵) (۷۹۶) (۷۹۷) (۷۹۸) (۷۹۹) (۸۰۰) (۸۰۱) (۸۰۲) (۸۰۳) (۸۰۴) (۸۰۵) (۸۰۶) (۸۰۷) (۸۰۸) (۸۰۹) (۸۱۰) (۸۱۱) (۸۱۲) (۸۱۳) (۸۱۴) (۸۱۵) (۸۱۶) (۸۱۷) (۸۱۸) (۸۱۹) (۸۲۰) (۸۲۱) (۸۲۲) (۸۲۳) (۸۲۴) (۸۲۵) (۸۲۶) (۸۲۷) (۸۲۸) (۸۲۹) (۸۳۰) (۸۳۱) (۸۳۲) (۸۳۳) (۸۳۴) (۸۳۵) (۸۳۶) (۸۳۷) (۸۳۸) (۸۳۹) (۸۴۰) (۸۴۱) (۸۴۲) (۸۴۳) (۸۴۴) (۸۴۵) (۸۴۶) (۸۴۷) (۸۴۸) (۸۴۹) (۸۵۰) (۸۵۱) (۸۵۲) (۸۵۳) (۸۵۴) (۸۵۵) (۸۵۶) (۸۵۷) (۸۵۸) (۸۵۹) (۸۶۰) (۸۶۱) (۸۶۲) (۸۶۳) (۸۶۴) (۸۶۵) (۸۶۶) (۸۶۷) (۸۶۸) (۸۶۹) (۸۷۰) (۸۷۱) (۸۷۲) (۸۷۳) (۸۷۴) (۸۷۵) (۸۷۶) (۸۷۷) (۸۷۸) (۸۷۹) (۸۸۰) (۸۸۱) (۸۸۲) (۸۸۳) (۸۸۴) (۸۸۵) (۸۸۶) (۸۸۷) (۸۸۸) (۸۸۹) (۸۹۰) (۸۹۱) (۸۹۲) (۸۹۳) (۸۹۴) (۸۹۵) (۸۹۶) (۸۹۷) (۸۹۸) (۸۹۹) (۹۰۰) (۹۰۱) (۹۰۲) (۹۰۳) (۹۰۴) (۹۰۵) (۹۰۶) (۹۰۷) (۹۰۸) (۹۰۹) (۹۱۰) (۹۱۱) (۹۱۲) (۹۱۳) (۹۱۴) (۹۱۵) (۹۱۶) (۹۱۷) (۹۱۸) (۹۱۹) (۹۲۰) (۹۲۱) (۹۲۲) (۹۲۳) (۹۲۴) (۹۲۵) (۹۲۶) (۹۲۷) (۹۲۸) (۹۲۹) (۹۳۰) (۹۳۱) (۹۳۲) (۹۳۳) (۹۳۴) (۹۳۵) (۹۳۶) (۹۳۷) (۹۳۸) (۹۳۹) (۹۴۰) (۹۴۱) (۹۴۲) (۹۴۳) (۹۴۴) (۹۴۵) (۹۴۶) (۹۴۷) (۹۴۸) (۹۴۹) (۹۵۰) (۹۵۱) (۹۵۲) (۹۵۳) (۹۵۴) (۹۵۵) (۹۵۶) (۹۵۷) (۹۵۸) (۹۵۹) (۹۶۰) (۹۶۱) (۹۶۲) (۹۶۳) (۹۶۴) (۹۶۵) (۹۶۶) (۹۶۷) (۹۶۸) (۹۶۹) (۹۷۰) (۹۷۱) (۹۷۲) (۹۷۳) (۹۷۴) (۹۷۵) (۹۷۶) (۹۷۷) (۹۷۸) (۹۷۹) (۹۸۰) (۹۸۱) (۹۸۲) (۹۸۳) (۹۸۴) (۹۸۵) (۹۸۶) (۹۸۷) (۹۸۸) (۹۸۹) (۹۹۰) (۹۹۱) (۹۹۲) (۹۹۳) (۹۹۴) (۹۹۵) (۹۹۶) (۹۹۷) (۹۹۸) (۹۹۹) (۱۰۰۰) (۱۰۰۱) (۱۰۰۲) (۱۰۰۳) (۱۰۰۴) (۱۰۰۵) (۱۰۰۶) (۱۰۰۷) (۱۰۰۸) (۱۰۰۹) (۱۰۱۰) (۱۰۱۱) (۱۰۱۲) (۱۰۱۳) (۱۰۱۴) (۱۰۱۵) (۱۰۱۶) (۱۰۱۷) (۱۰۱۸) (۱۰۱۹) (۱۰۲۰) (۱۰۲۱) (۱۰۲۲) (۱۰۲۳) (۱۰۲۴) (۱۰۲۵) (۱۰۲۶) (۱۰۲۷) (۱۰۲۸) (۱۰۲۹) (۱۰۳۰) (۱۰۳۱) (۱۰۳۲) (۱۰۳۳) (۱۰۳۴) (۱۰۳۵) (۱۰۳۶) (۱۰۳۷) (۱۰۳۸) (۱۰۳۹) (۱۰۴۰) (۱۰۴۱) (۱۰۴۲) (۱۰۴۳) (۱۰۴۴) (۱۰۴۵) (۱۰۴۶) (۱۰۴۷) (۱۰۴۸) (۱۰۴۹) (۱۰۵۰) (۱۰۵۱) (۱۰۵۲) (۱۰۵۳) (۱۰۵۴) (۱۰۵۵) (۱۰۵۶) (۱۰۵۷) (۱۰۵۸) (۱۰۵۹) (۱۰۶۰) (۱۰۶۱) (۱۰۶۲) (۱۰۶۳) (۱۰۶۴) (۱۰۶۵) (۱۰۶۶) (۱۰۶۷) (۱۰۶۸) (۱۰۶۹) (۱۰۷۰) (۱۰۷۱) (۱۰۷۲) (۱۰۷۳) (۱۰۷۴) (۱۰۷۵) (۱۰۷۶) (۱۰۷۷) (۱۰۷۸) (۱۰۷۹) (۱۰۸۰) (۱۰۸۱) (۱۰۸۲) (۱۰۸۳) (۱۰۸۴) (۱۰۸۵) (۱۰۸۶) (۱۰۸۷) (۱۰۸۸) (۱۰۸۹) (۱۰۹۰) (۱۰۹۱) (۱۰۹۲) (۱۰۹۳) (۱۰۹۴) (۱۰۹۵) (۱۰۹۶) (۱۰۹۷) (۱۰۹۸) (۱۰۹۹) (۱۱۰۰) (۱۱۰۱) (۱۱۰۲) (۱۱۰۳) (۱۱۰۴) (۱۱۰۵) (۱۱۰۶) (۱۱۰۷) (۱۱۰۸) (۱۱۰۹) (۱۱۱۰) (۱۱۱۱) (۱۱۱۲) (۱۱۱۳) (۱۱۱۴) (۱۱۱۵) (۱۱۱۶) (۱۱۱۷) (۱۱۱۸) (۱۱۱۹) (۱۱۲۰) (۱۱۲۱) (۱۱۲۲) (۱۱۲۳) (۱۱۲۴) (۱۱۲۵) (۱۱۲۶) (۱۱۲۷) (۱۱۲۸) (۱۱۲۹) (۱۱۳۰) (۱۱۳۱) (۱۱۳۲) (۱۱۳۳) (۱۱۳۴) (۱۱۳۵) (۱۱۳۶) (۱۱۳۷) (۱۱۳۸) (۱۱۳۹) (۱۱۴۰) (۱۱۴۱) (۱۱۴۲) (۱۱۴۳) (۱۱۴۴) (۱۱۴۵) (۱۱۴۶) (۱۱۴۷) (۱۱۴۸) (۱۱۴۹) (۱۱۵۰) (۱۱۵۱) (۱۱۵۲) (۱۱۵۳) (۱۱۵۴) (۱۱۵۵) (۱۱۵۶) (۱۱۵۷) (۱۱۵۸) (۱۱۵۹) (۱۱۶۰) (۱۱۶۱) (۱۱۶۲) (۱۱۶۳) (۱۱۶۴) (۱۱۶۵) (۱۱۶۶) (۱۱۶۷) (۱۱۶۸) (۱۱۶۹) (۱۱۷۰) (۱۱۷۱) (۱۱۷۲) (۱۱۷۳) (۱۱۷۴) (۱۱۷۵) (۱۱۷۶) (۱۱۷۷) (۱۱۷۸) (۱۱۷۹) (۱۱۸۰) (۱۱۸۱) (۱۱۸۲) (۱۱۸۳) (۱۱۸۴) (۱۱۸۵) (۱۱۸۶) (۱۱۸۷) (۱۱۸۸) (۱۱۸۹) (۱۱۹۰) (۱۱۹۱) (۱۱۹۲) (۱۱۹۳) (۱۱۹۴) (۱۱۹۵) (۱۱۹۶) (۱۱۹۷) (۱۱۹۸) (۱۱۹۹) (۱۲۰۰) (۱۲۰۱) (۱۲۰۲) (۱۲۰۳) (۱۲۰۴) (۱۲۰۵) (۱۲۰۶) (۱۲۰۷) (۱۲۰۸) (۱۲۰۹) (۱۲۱۰) (۱۲۱۱) (۱۲۱۲) (۱۲۱۳) (۱۲۱۴) (۱۲۱۵) (۱۲۱۶) (۱۲۱۷) (۱۲۱۸) (۱۲۱۹) (۱۲۲۰) (۱۲۲۱) (۱۲۲۲) (۱۲۲۳) (۱۲۲۴) (۱۲۲۵) (۱۲۲۶) (۱۲۲۷) (۱۲۲۸) (۱۲۲۹) (۱۲۳۰) (۱۲۳۱) (۱۲۳۲) (۱۲۳۳) (۱۲۳۴) (۱۲۳۵) (۱۲۳۶) (۱۲۳۷) (۱۲۳۸) (۱۲۳۹) (۱۲۴۰) (۱۲۴۱) (۱۲۴۲) (۱۲۴۳) (۱۲۴۴) (۱۲۴۵) (۱۲۴۶) (۱۲۴۷) (۱۲۴۸) (۱۲۴۹) (۱۲۵۰) (۱۲۵۱) (۱۲۵۲) (۱۲۵۳) (۱۲۵۴) (۱۲۵۵) (۱۲۵۶) (۱۲۵۷) (۱۲۵۸) (۱۲۵۹) (۱۲۶۰) (۱۲۶۱) (۱۲۶۲) (۱۲۶۳) (۱۲۶۴) (۱۲۶۵) (۱۲۶۶) (۱۲۶۷) (۱۲۶۸) (۱۲۶۹) (۱۲۷۰) (۱۲۷۱) (۱۲۷۲) (۱۲۷۳) (۱۲۷۴) (۱۲۷۵) (۱۲۷۶) (۱۲۷۷) (۱۲۷۸) (۱۲۷۹) (۱۲۸۰) (۱۲۸۱) (۱۲۸۲) (۱۲۸۳) (۱۲۸۴) (۱۲۸۵) (۱۲۸۶) (۱۲۸۷) (۱۲۸۸) (۱۲۸۹) (۱۲۹۰) (۱۲۹۱) (۱۲۹۲) (۱۲۹۳) (۱۲۹۴) (۱۲۹۵) (۱۲۹۶) (۱۲۹۷) (۱۲۹۸) (۱۲۹۹) (۱۳۰۰) (۱۳۰۱) (۱۳۰۲) (۱۳۰۳) (۱۳۰۴) (۱۳۰۵) (۱۳۰۶) (۱۳۰۷) (۱۳۰۸) (۱۳۰۹) (۱۳۱۰) (۱۳۱۱) (۱۳۱۲) (۱۳۱۳) (۱۳۱۴) (۱۳۱۵) (۱۳۱۶) (۱۳۱۷) (۱۳۱۸) (۱۳۱۹) (۱۳۲۰) (۱۳۲۱) (۱۳۲۲) (۱۳۲۳) (۱۳۲۴) (۱۳۲۵) (۱۳۲۶) (۱۳۲۷) (۱۳۲۸) (۱۳۲۹) (۱۳۳۰) (۱۳۳۱) (۱۳۳۲) (۱۳۳۳) (۱۳۳۴) (۱۳۳۵) (۱۳۳۶) (۱۳۳۷) (۱۳۳۸) (۱۳۳۹) (۱۳۴۰) (۱۳۴۱) (۱۳۴۲) (۱۳۴۳) (۱۳۴۴) (۱۳۴۵) (۱۳۴۶) (۱۳۴۷) (۱۳۴۸) (۱۳۴۹) (۱۳۵۰) (۱۳۵۱) (۱۳۵۲) (۱۳۵۳) (۱۳۵۴) (۱۳۵۵) (۱۳۵۶) (۱۳۵۷) (۱۳۵۸) (۱۳۵۹) (۱۳۶۰) (۱۳۶۱) (۱۳۶۲) (۱۳۶۳) (۱۳۶۴) (۱۳۶۵) (۱۳۶۶) (۱۳۶۷) (۱۳۶۸) (۱۳۶۹) (۱۳۷۰) (۱۳۷۱) (۱۳۷۲) (۱۳۷۳) (۱۳۷۴) (۱۳۷۵) (۱۳۷۶) (۱۳۷۷) (۱۳۷۸) (۱۳۷۹) (۱۳۸۰) (۱۳۸۱) (۱۳۸۲) (۱۳۸۳) (۱۳۸۴) (۱۳۸۵) (۱۳۸۶) (۱۳۸۷) (۱۳۸۸) (۱۳۸۹) (۱۳۹۰) (۱۳۹۱) (۱۳۹۲) (۱۳۹۳) (۱۳۹۴) (۱۳۹۵) (۱۳۹۶) (۱۳۹۷) (۱۳۹۸) (۱۳۹۹) (۱۴۰۰) (۱۴۰۱) (۱۴۰۲) (۱۴۰۳) (۱۴۰۴) (۱۴۰۵) (۱۴۰۶) (۱۴۰۷) (۱۴۰۸) (۱۴۰۹) (۱۴۱۰) (۱۴۱۱) (۱۴۱۲) (۱۴۱۳) (۱۴۱۴) (۱۴۱۵) (۱۴۱۶) (۱۴۱۷) (۱۴۱۸) (۱۴۱۹) (۱۴۲۰) (۱۴۲۱) (۱۴۲۲) (۱۴۲۳) (۱۴۲۴) (۱۴۲۵) (۱۴۲۶) (۱۴۲۷) (۱۴۲۸) (۱۴۲۹) (۱۴۳۰) (۱۴۳۱) (۱۴۳۲) (۱۴۳۳) (۱۴۳۴) (۱۴۳۵) (۱۴۳۶) (۱۴۳۷) (۱۴۳۸) (۱۴۳۹) (۱۴۴۰) (۱۴۴۱) (۱۴۴۲) (۱۴۴۳) (۱۴۴۴) (۱۴۴۵) (۱۴۴۶) (۱۴۴۷) (۱۴۴۸) (۱۴۴۹) (۱۴۵۰) (۱۴۵۱) (۱۴۵۲) (۱۴۵۳) (۱۴۵۴) (۱۴۵۵) (۱۴۵۶) (۱۴۵۷) (۱۴۵۸) (۱۴۵۹) (۱۴۶۰) (۱۴۶۱) (۱۴۶۲) (۱۴۶۳) (۱۴۶۴) (۱۴۶۵) (۱۴۶۶) (۱۴۶۷) (۱۴۶۸) (۱۴۶۹) (۱۴۷۰) (۱۴۷۱) (۱۴۷۲) (۱۴۷۳) (۱۴۷۴) (۱۴۷۵) (۱۴۷۶) (۱۴۷۷) (۱۴۷۸) (۱۴۷۹) (۱۴۸۰) (۱۴۸۱) (۱۴۸۲) (۱۴۸۳) (۱۴۸۴) (۱۴۸۵) (۱۴۸۶) (۱۴۸۷) (۱۴۸۸) (۱۴۸۹) (۱۴۹۰) (۱۴۹۱) (۱۴۹۲) (۱۴۹۳) (۱۴۹۴) (۱۴۹۵) (۱۴۹۶) (۱۴۹۷) (۱۴۹۸) (۱۴۹۹) (۱۵۰۰) (۱۵۰۱) (۱۵۰۲) (۱۵۰۳) (۱۵۰۴) (۱۵۰۵) (۱۵۰۶) (۱۵۰۷) (۱۵۰۸) (۱۵۰۹) (۱۵۱۰) (۱۵۱۱) (۱۵۱۲) (۱۵۱۳) (۱۵۱۴) (۱۵۱۵) (۱۵۱۶) (۱۵۱۷) (۱۵۱۸) (۱۵۱۹) (۱۵۲۰) (۱۵۲۱) (۱۵۲۲) (۱۵۲۳) (۱۵۲۴) (۱۵۲۵) (۱۵۲۶) (۱۵۲۷) (۱۵۲۸) (۱۵۲۹) (۱۵۳۰) (۱۵۳۱) (۱۵۳۲) (۱۵۳۳) (۱۵۳۴) (۱۵۳۵) (۱۵۳۶) (۱۵۳۷) (۱۵۳۸) (۱۵۳۹) (۱۵۴۰) (۱۵۴۱) (۱۵۴۲) (۱۵۴۳) (۱۵۴۴) (۱۵۴۵) (۱۵۴۶) (۱۵۴۷) (۱۵۴۸) (۱۵۴۹) (۱۵۵۰) (۱۵۵۱) (۱۵۵۲) (۱۵۵۳) (۱۵۵۴) (۱۵۵۵) (۱۵۵۶) (۱۵۵۷) (۱۵۵۸) (۱۵۵۹) (۱۵۶۰) (۱۵۶۱) (۱۵۶۲) (۱۵۶۳) (۱۵۶۴) (۱۵۶۵) (۱۵۶۶) (۱۵۶۷) (۱۵۶۸) (۱۵۶۹) (۱۵۷۰) (۱۵۷۱) (۱۵۷۲) (۱۵۷۳) (۱۵۷۴) (۱۵۷۵) (۱۵۷۶) (۱۵۷۷) (۱۵۷۸) (۱۵۷۹) (۱۵۸۰) (۱۵۸۱) (۱۵۸۲) (۱۵۸۳) (۱۵۸۴) (۱۵۸۵) (۱۵۸۶) (۱۵۸۷) (۱۵۸۸) (۱۵۸۹) (۱۵۹۰) (۱۵۹۱) (۱۵۹۲) (۱۵۹۳) (۱۵۹۴) (۱۵۹۵) (۱۵۹۶) (۱۵۹۷) (۱۵۹۸) (۱۵۹۹) (۱۶۰۰) (۱۶۰۱) (۱۶۰۲) (۱۶۰۳) (۱۶۰۴) (۱۶۰۵) (۱۶۰۶) (۱۶۰۷) (۱۶۰۸) (۱۶۰۹) (۱۶۱۰) (۱۶۱۱) (۱۶۱۲) (۱۶۱۳) (۱۶۱۴) (۱۶۱۵) (۱۶۱۶) (۱۶۱۷) (۱۶۱۸) (۱۶۱۹) (۱۶۲۰) (۱۶۲۱) (۱۶۲۲) (۱۶۲۳) (۱۶۲۴) (۱۶۲۵) (۱۶۲۶) (۱۶۲۷) (۱۶۲۸) (۱۶۲۹) (۱۶۳۰) (۱۶۳۱) (۱۶۳۲) (۱۶۳۳) (۱۶۳۴) (۱۶۳۵) (۱۶۳۶) (۱۶۳۷) (۱۶۳۸) (۱۶۳۹) (۱۶۴۰) (۱۶۴۱) (۱۶۴۲) (۱۶۴۳) (۱۶۴۴) (۱۶۴۵) (۱۶۴۶) (۱۶۴۷) (۱۶۴۸) (۱۶۴۹) (۱۶۵۰) (۱۶۵۱) (۱۶۵۲) (۱۶۵۳) (۱۶۵۴) (۱۶۵۵) (۱۶۵۶) (۱۶۵۷) (۱۶۵۸) (۱۶۵۹) (۱۶۶۰) (۱۶۶۱) (۱۶۶۲) (۱۶۶۳) (۱۶۶۴) (۱۶۶۵) (۱۶۶۶) (۱۶۶۷) (۱۶۶۸) (۱۶۶۹) (۱۶۷۰) (۱۶۷۱) (۱۶۷۲) (۱۶۷۳) (۱۶۷۴) (۱۶۷۵) (۱۶۷۶) (۱۶۷۷) (۱۶۷۸) (۱۶۷۹) (۱۶۸۰) (۱۶۸۱) (۱۶۸۲) (۱۶۸۳) (۱۶۸۴) (۱۶۸۵) (۱۶۸۶) (۱۶۸۷) (۱۶۸۸) (۱۶۸۹) (۱۶۹۰) (۱۶۹۱) (۱۶۹۲) (۱۶۹۳) (۱۶۹۴) (۱۶۹۵) (۱۶۹۶) (۱۶۹۷) (۱۶۹۸) (۱۶۹۹) (۱۷۰۰) (۱۷۰۱) (۱۷۰۲) (۱۷۰۳) (۱۷۰۴) (۱۷۰۵) (۱۷۰۶) (۱۷۰۷) (۱۷۰۸) (۱۷۰۹) (۱۷۱۰) (۱۷۱۱) (۱۷۱۲) (۱۷۱۳) (۱۷۱۴) (۱۷۱۵) (۱۷۱۶) (۱۷۱۷) (۱۷۱۸) (۱۷۱۹) (۱۷۲۰) (۱۷۲۱) (۱۷۲۲) (۱۷۲۳) (۱۷۲۴) (۱۷۲۵) (۱۷۲۶) (۱۷۲۷) (۱۷۲۸) (۱۷۲۹) (۱۷۳۰) (۱۷۳۱) (۱۷۳۲) (۱۷۳۳) (۱۷۳۴) (۱۷۳۵) (۱۷۳۶) (۱۷۳۷) (۱۷۳۸) (۱۷۳۹) (۱۷۴۰) (۱۷۴۱) (۱۷۴۲) (۱۷۴۳) (۱۷۴۴) (۱۷۴۵) (۱۷۴۶) (۱۷۴۷) (۱۷۴۸) (۱۷۴۹) (۱۷۵۰) (۱۷۵۱) (۱۷۵۲) (۱۷۵۳) (۱۷۵۴) (۱۷۵۵) (۱۷۵۶) (۱۷۵۷) (۱۷۵۸) (۱۷۵۹) (۱۷۶۰) (۱۷۶۱) (۱۷۶۲) (۱۷۶۳) (۱۷۶۴) (۱۷۶۵) (۱۷۶۶) (۱۷۶۷) (۱۷۶۸) (۱۷۶۹) (۱۷۷۰) (۱۷۷۱) (۱۷۷۲) (۱۷۷۳) (۱۷۷۴) (۱

۳۰۰ سطر (۱) معتزلہ مسلمانوں کا ایک فرقہ تھا جو اپنے آپ کو اصحابِ عقل قرار دیتے، یہی کہتا تھا پھر اس کی کئی شاخیں بن گئیں لیکن سب کے سب بعض امور پر متفق تھے مثلاً خدا کی وحدت پر نہ یادتی صفات کی نفی کیونکہ ان کے پاس خدا عالم بالذات اور بالذات ہے نہ کہ باصفات اور مثلاً کامر لکھی حدیث ہے غرق ہے ایک حیثیت سے یعنی حرف "وصوت" کی حیثیت سے وہ ظاہری آگہ سے قیامت میں بھی نظر نہیں آ سکتا وہ مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی مثلاً یہ کہ ہے بعد خالق غیر بشر ہے خدا تعالیٰ کی طرف خیر کی مستلزمہ کی جاسکتی ہے مگر شر کی نہیں خداوند متعالیم ہندو کے لئے سوائے خیر اور مصلحت کے کچھ نہیں کرتا ہندو ہی شر کا خالق اور اس کا زوردار ہے وغیرہ وغیرہ۔

۳۰۱ سطر (۲)

۳۰۱ سطر (۲) فرقہ کرامہ ابو عبد اللہ محمد بن کرم کے پیروں کا نام ہے یہ لوگ خدا کے جسم و صفت کے تامل تھے کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے اور اس سے جہت طیار کی طرف سے نماز میں ہے اور اسی قسم کے اور خیانات صاحب مسائل الاسلامین لکھتے ہیں یہ عروج کے تہذیبی فرقے کا نام ہے جو کہتے ہیں کہ کفر نام ہے وہی اللہ خدا کا کہ کفری اللہ کا دغیرہ وغیرہ ۳۰۲ سطر (۸) فرقہ رافضیہ: صاحب مقالات الاسلامین کے بیان کے موافق یہ رافضی کا پیروان فرقہ تھا جو موسیٰ بن جعفر ثانی امام کو قیامت تک زندہ اور کبھی پوشیدہ مانا ہے اور یمنین رکھتا ہے کہ ایک روز ان کا لشکر ہوگا اور مشرق سے مغرب تک ساری روئے زمین کے دوا حکم ہوگئے موسیٰ بن عبد اللہ جنس جب ان سے ملنا مکرہ کرتے تھے تو کہتے کہ یہ لوگ میرے نزدیک بارش سے بیکے ہوئے کتوں کی طرح ہیں۔

۳۰۲ سطر (۹)

۳۰۲ سطر (۹) علامہ ابن درانی نے افلاطون کی اس اختلافی رائے پر رد و تنقید کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث عالم کے بارے میں جو قول نقل کیا جاتا ہے سمجھا جاتا ہے کہ اس سے مراد حدیثِ اولیٰ ہے جو میں نے فلاسفہ اسلام سے کسی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتاب دیکھی ہے جو اس نام و نام سے پہلے لکھی گئی ہے (یعنی تاریخ کتابت سے چار سو برس پہلے تصنیف کی گئی ہے) اور اس میں یہ مصنف افلاطون سے نقل کر کے لکھتا ہے کہ تمام فلسفی قدم عالم پر متفق ہیں سوائے ایک شخص کے اور اس کتاب کا مصنف کہتا ہے کہ اس خطبہ کی مراد اس شخص سے افلاطون ہے پھر تو حدیثِ اولیٰ پر اس کی رائے کو سمجھوں کرتا چکنا چکنا۔

عبادتِ خدا کے معنی یہ ہونے کہ افلاطون کے سوائے تمام فلسفی قدم عالم کی رائے

پر مشفق ہیں صرف افلاہوں ہی عالم کے حادثہ ذات کا کمال ہے قاعدہ متعارف کے متعارف سے ملنے کی رائے قدم ذاتی پر غور ہوگی مگر یہ اس کے خلاف ہے پھر اس حادثہ کی روایت افلاہوں کی روح اسٹی کے قدم نور بعد ہجر کے قدم کے بارے میں بھی اس کی شہرت کے علاوہ ہے

مصلحت

۱۰۰ ص ۱۰۰ (۱۰) فلسفیوں کے دلائل اور ان کے ساتھ غزالی کے مناظر کو مہتمم کر کے سے پیش تر بہر ہے کہ اس دعوے سے واقفیت حاصل کی جائے جس کو یہ دلیل پیدا کرنے ہے حکمیں کا یہ قول مشہور ہے کہ عام (یعنی موجودات کا وہ حصہ جو ذاتہ غائب خداوندی کے سوا ہوا حادث ہے) اور فلسفہ کے اس دعوے کی مخالفت کرتے ہیں اس حیثیت سے کہیں کہ عالم ان کے پاس قائم ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ اس کے ایک حصہ کو قائم سمجھتے ہیں اور یہاں ان کے دلائل مسک ہو جاتے ہیں۔

مسلک (۱) جو اشیاء کا شمار اور ان کا حساب کرنا ہے اور ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک ماحول دیکھ لیتا ہے جو اس کے قدم پر واقع کرتی ہے
مسلک (ب) حکمیں کے دعوے کے چٹان کے لئے یہ کافی سمجھا جائے کہ اس کی تصویر سلیمہ کلی کے بارے میں اسی طرح سمجھی جائے کہ کوئی چیز عام میں سے قدم نہیں ہے اور جب سب کچھ باطل ہو جائے تو اس کا تھیں ثابت ہو جائے گا جیسا کہ جڑی ہے یعنی ہمیں عالم قدم کے بارے میں مطلوب ہے

اور غزالی نے مذہب فلاسفہ کی تصویر کھینچنے میں مسلک یعنی ہی کو سہولت کی خاطر اختیار کیا ہے اور اس بیان کے لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم میں کیا چیز حادث ہے اور کیا چیز قدم ہے اور ان کے رد تک کیفیت فتوہ وار تھا ہے عالم کیا ہے؟ یہ شخص جس کی ہے مبدیوں کے وجود سے عقل اول نے فیضان پایا ہے اور عقل موجود قائم بالذات ہے کوئی جسم نہیں نہ کسی جسم میں حکم ہے اپنی ذات کا علم رکھتی ہے اپنے مبدی کا علم رکھتی ہے وہ اس کے وجود کے ساتھ ہی تھیں چیزیں لازم آتی ہیں عقل ذاتی کو نفس تک انھیں اور جرم تک نفس ہو یہ اس کے کدہ عقلیوں سے اپنی ذات اور مبدی کو جاتی ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود سے اور یہ تینوں چیزیں مختلف ہیں اور ہر جہت سے ایک شے حلاوت ہوتی ہے اعلیٰ سے اعلیٰ سے اعلیٰ اور عقل ذاتی سے بھی تین امور اسی قسم کے کلام ہوتے ہیں اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا ہے اور

پلا غرض محل حاضر پر مبنی ہوتا ہے جس کا نام محل محل بھی ہے اسی سے مادہ قابل کون و خدا مالک قمر کے محرم میں ملتا ہوتا ہے پھر یہ مادہ حرکات کو مقرب کے وسیع فنکھ قسم کے اسرار اجات حاصل کرتا ہے جس سے صدقہات دیانات و حیوانات ظہور میں آتے ہیں اور اصل ان موالید عوام کی حاکم مراد جو یعنی مٹی پانی اور آواز اور آگ ہیں اور علیٰ ملطوی کے مشتقات یہ ہوتے ہیں مقلوب مشربہ نفوس تسبیح اللہ تسبیح اور علیٰ ملطوی کے مشتقات سے تو یہی مادہ ہے جو حاکم مراد جو پر ختم ہوتا ہے جس میں محرم اور نفوس فلکیہ اور احسان فلکیہ اپنے معاد اور مہر جسمیہ و غیرہ اور اشکال و احوال کے ساتھ اور عوام پر مادہ کے ساتھ اور اس کی صورتیں یہ سب ان کے نزدیک قدم ہیں وہ گنیمت و نامر کی صورتیں اور احوال تو یہ حادث ہیں اور عوام کی صورتیں و عہد کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہاں سے بنا وہ میں محل ہوتی ہیں

مستطاب

مرتبہ ص ۱۰ (۱۱) اورادہ قدم کی طرف بہت کرتے ہوئے کہ وہ جب قدم ہے وہ احتمالوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱۲) اورادہ قدم کا عالم کے قدم سے متعلق ہو، بعد اس کے کہ نہیں ہوا تھا تو یہ بات حالت قدم میں تعمیر کی طرف مودی ہوتی ہے۔

(ب) اورادہ قدم اولیٰ سے یہ وقت سے حلق تھا جبکہ وہ قدم تھا اور تعمیر حالت قدم میں لازم نہیں ہوا تھا اور وہی احتمال ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے (کہ وہ اس حالت کی طرف مودی ہوگا) پھر اس حالت میں انقلاب ہو اور قدم نے مسئلہ کوئی میں جو استدلال کیا ہے کہ جو حادث کا صدر قدم سے محال ہے وہی احتمال قدم حادث کا صدر قدم سے محال ہونے پر بھی ہوتا ہے اس حالت میں ایک قسم کی کمزوری ہے جو ظاہر ہے

مستطاب

مرتبہ ص ۱۲ (۱۳) یعنی جب معقولہ دلیل کی محسوس کے نفس کی ذات کے سوا ہو تو وہ محال لازم ہو گئے ایک محال اللہ محال کے بارے میں وہ ہے کثرت کا اس کی ذات میں پایا جاتا ہے اور محال معلول کے بارے میں اور وہ سچے نہیں ہوگی، وجود یکہ فلا سفا اس کے قائل نہیں ہیں۔

مستطاب

مرتبہ ص ۱۳ اورادہ مسئلہ سے یہاں تک مذہب فلسفیوں کا نظریہ کیا ہے تو پھر لازم

مصدقہ کی کتاب مقدسہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جس نے مقدمہ میں وہ لکھے ہیں
بندہ موصوفہ کے وضع ہو کر میں یہیں لکھیں گے کہ وہ باتوں کا پروردگار کہنا چاہتا ہوں اور ان
کے ساتھ کہ تاہم ان کے کلام کی حقیقت کو واضح کرنا چاہتا ہوں مگر یہی وقت ہوتا
ہے جبکہ نظر کو اس کے خیالات و مقصدات پر چلے آگایا جائے کیونکہ خدا و سبحانہ
اطلاع ہمارا ان کے اصولوں پر وقفہ کے مابین ہے جبکہ وہ خود سے میں کائنات غازی کے برابر
ہے اس لئے میں انکی معلومات کی پروا نہ کرتا ہوں بلکہ پہلے انکے خیالات و مقصدات کی طرف
توجہ دیتا ہوں (جو مقصد ہوتا ہے کہ علم و تحقیق و طبعی و انسانی کے) اور ان کے خیالات و مقصدات
خود حق و باطل کا تحقیق کرنا یہاں صرف اس کی عاقلانہ کام کی ایک مختصری تصویر ہے نہ کہ ان
ان مشورہ و حکمت کے کہ جو ساری علم و مقصد ہیں جس پر کمال و دایت کا کلام مع دلائل
پیش کرنا چاہتا ہوں (خ)

حق اور دانش کی گھٹیا کہ بدھتوں کا رونا تو فرض ہے جو نے جواب یا کہ تجربے پہلے زمان کے شہ کو
عمل کیا پھر اس کا جواب دیا کیا نہیں اس امر پر اطمینان حاصل ہو چکا ہے کہ عمر کا دور پہلے
شہری کہ درم میں گرفتار نہیں ہو جائے گا اور پ کے جواب کی طرف اوقات بھی نہ کرے گا اور
اس کی بچہ دہی اس پر صبح ہوئے گی۔

پھر خزانہ لکھتے ہیں جو بھی اچھے جواب دیا وہ ٹھیک ہے مگر اسی وقت تک جب کہ
شہ حشر ہو گا مگر جب شہ منتشر ہو چکا ہو تو اس کا جواب دینا بھی واجب ہو گیا اور
جواب اس وقت تک نہیں لکھیں جب تک خود مخالف کے مذہب کو صاف طور پر نہ چلا دیا جائے وہاں
ہلکتے شہ کے خلاف میں لکھ نہ کرنا چاہیے اور میں بھی یہاں لکھ نہ کروں گا اس شہت کو
میرے ایک ملاقاتی نے بیان کیا عا جو انہی مخالف عقیدہ والوں کی جماعت سے اپنی نقلی پیدا کر
لیا تھا اس نے مجھ سے بیان کیا کہ وہ لوگ آپ حضرات کی اس تصنیف پر جو ہماری د
میں لکھی جاتی ہیں ہنستے ہیں کہ خود تو ہمارے خیالات کو سمجھ نہ سکے اور مجھے تردید کرنے سے لے
میں نے پسند نہیں کیا کہ میں کی اصل جہت سے غافل رہ کر جواب دوں اسلئے میں نے اس کو
یہاں کامل طور پر نقل کر دیا ہے تاکہ میرے حلقے میں یہ گمان نہ ہو کہ میں نے ان خیالات کو سنا تو
ہے مگر سمجھ نہیں اس لئے بھی میں نے انہیں صاف طور پر لکھ دیا اور انہی مسائل میں سے خلافت
کی حمایت صوبہ کر لی پھر دلائل کا طعنہ سے اس کے فساد کو واضح کرے کی طرف متوجہ ہوا۔

میں اس اصول پر کہ غرضی مذہب و مذہب کے خیالات تو رد سے پہلے درج کرتے
ہے اسی اصول پر مسیوں کے خیالات کی بھی انہوں نے ترجمانی کی اس طریق سے کہیں جیسا
کہ انہوں نے تصادم اہل مذہب کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ وہ خزانہ اچھی طرح جانتے تھے کہ ان
سے پہلے مسیحیوں کی مذہب کا مایاب نہیں ہوئے تھے کیونکہ وہاں کے مذہب ہی کو پوری
طرح پر سمجھ لیتے تھے جو غرضی کہتے ہیں؟ مشنریوں کی کتابوں میں ان کے (مسیحی فلسفیوں) کے
ہیانات میں سے کچھ بھی نہ تھا وہ جو دیکھ ان کی تردید برابر کہے چاہئے تھے ہر یہاں کچھ
ہیوم اور مسیحی مذہب سے سرور تھے جن کا ناقص اور بالکل حایر تھا جن کو ایک حامل عالم بھی
اپنی طرف منسوب کرنا پسند نہیں کرتا چاہئے مسیحیوں کی طرح دقیقہ رس انہوں نے اس لئے میں نے
مساب کچھ کے اس کے بیان میں ہر سے پہلے ان کے خیالات کی کتنہ تک پہنچ جاؤں اور ان کی
ناظر کو بھی اطلاع کروں اور نہ بلا سمجھ لڑنا انہوں کی طرح نامی چلائے سارے عجیب بات
ہے کہ غرضی اس کتاب میں بہت سے چیزیں بلا جواب مشتعل چھوڑ دیتے ہیں اور بعض اوقات تو ان

چہرہ کو چٹا کرتے ہیں جو ان کے اور غصیوں کے، چہرے مختلف نہ ہوں، ہیں ان کے مسائل مخلوق تو قائم کرتے ہیں مگر ان میں سے کسی کی شافی تردید نہیں کرتے مسائل طبعی تو ہیں مگر ان میں سے صرف چہرہ کی تردید کرتے ہیں پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ کسی دوسری چیز کا حلقہ ہے لہذا اس کتاب کی تصنیف سے ان کی دوسری ہی غرض تھی جو انہوں نے اس کتاب کی تمہید میں لکھی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے واضح کر دیا ہے۔

صفحہ ۱۵۰ (۱۱۲) یہ جو اعتراض امام غزالی نے قدیم فلسفیوں پر کیا ہے وہی جسم کا اعتراض موجودہ زمانے فلسفیوں پر بھی کیا جا سکتا ہے جو اپنی عقل سے مادہ راہ طبیعتی حقائق کو سمجھنے کا دعویٰ کرتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ عجیب و غریب قسم کے دعوے کرتے تھے ہیں۔ شاپہود کا قول ہے کہ حیثیت ایر دلی اندامی ہے جو کچھ اس سے صادر ہو رہا ہے بدلہ عقل و قیاس سے نہیں ہو رہا ہے۔ بلکہ مدعی ہے کہ کائنات کی موجودہ تشکیل مادہ کی اضطراری حرکت سے آغاز ہوئی ہے ایک اور غلطی کہتے ہیں کہ کائنات کی یہ تنظیم کہ دروں سال مادہ کی غیر متحول حرکات کا نتیجہ ہے۔ جیسے کوئی بندہ کہ دروں سال : پ کی مشین پر انگلیں دھرتے رہے تو ممکن ہے کہ ایک فلسفیر کا ذرا دم تب ہو جائے۔ (مترجمی)

صفحہ ۱۵۱ (۱۱۳) یعنی جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ جبہ واجب اپنے غیر سے اپنے وجود جو ہر اور اپنے غیر کے لئے طبع ہونے میں مشرکت کرے گا تو جبہ یہ مشرکت مقولہ است، بالیقین ممکن نہ ہو تو واجب کو واحدت سے مداح بھی نہ کرے گی۔

صفحہ ۱۵۲ (۱۱۴) شاید مصنف کا اشارہ ان کے اس قول کی طرف ہے کہ جو جنس میں اپنے غیر سے مشرکت نہ کرتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ اپنی سے فیصل میں ہوا نہ ہو۔
صفحہ ۱۵۳ (۱۱۵) یعنی اگر کوئی نے ممکن ہو جو ہر سے کتاب کا گھونہ لیا جائے اور اس سے غائب بھی ہو تو اس سے حیرت نہ ہوا جائے اور کچھ بھی نہ کہیں گے کہ یہ افسوس ہوا بھی یا نہیں اسی صورت میں یہ حالات ناممکن ہو گئے لیکن اگر ممکنات میں ہو کہ ہم کو اس بات کا علم ہو جائے کہ یہ انقلاب (وجود اس کے ممکنات کے) غیر واقع ہے تو یہ محالات لازم نہیں ہو گئے اور ممکن ہے کہ یہ علم ہم کو ان دوطریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے حاصل ہو۔

(۱) انصافاً تعالیٰ اپنے اس میں اس انقلاب کی عدم حصول کا علم دے کرے تو ہم فیصلہ کریں گے کہ وہ وجود اپنے ممکنات کے غیر واقع ہے اس علم کے متعلق جو دعائے تعالیٰ

نے حکام کے اندر پہنچانے سے منع کیا۔ فقہاء کے عدم حصول پر عبادت کا جاری رہا۔ ان کے
 ذہنوں میں (۱) وہ جو ان کے اہلکار کے) ان کے عدم وقوع کے علم کو راجع نہ کیا۔ یہ
 عمل عزائی کی نظر میں کالی ہے کہ ہم اسی طریقہ پر عام طہارت کے متعلق حکم میں ہوتا ہے، وہ جو
 اس سرحدت کے عقلی طور پر مذاہب کے بعد کے حکم میں سے بھی غرضی کے حصول کی بجائی
 کی ہے۔ بعد ازاں اس کی اور سید شریف جرجانی آپ تیار ہوئے۔ وہ شرعاً موافق میں نصیحت
 چاہتے تھے۔ اس کی معصیت ہے جو اپنے کمال کے سے موافق ہے۔ وہ میں اس میں کوئی شک نہیں ہے
 جو تفسیر کے تحت میں ہوتی اور عوام کے ذہنوں کے تحت میں تھا ہے جو سب سے بڑے اختلاف تھے
 دو قسم کا ہوتا ہے!

(۱) وہ جو ان کے اہلکار کی طرف منکرات کے لئے ثابت شدہ امور کو راجع کر لی
 جان کی طور سے کوئی نہ مانیں ہوتی

(ب) وہ جو اس طرف رجوع ہوتی ہے کہ وہ عقیدتی تفسیر میں ہوتا ہے کہ وہ اس میں
 معجز کا تفسیر میں اہلکار کے عقل سے بعد کرتے ہیں جیسا کہ عقید میں یہ تفسیر میں اہلکار کے عقل
 سے جیسا کہ عقل مرکب اور عقید میں اور عقید اس کا ہے ضعف میں غیر کیا یا بعد مرجع میں کی وجہ سے!
 بعد ہر طریقہ کی وجہ سے یہ موجب کی طرف عدم متاد کی وجہ سے وہ عقل کی تحریک میں۔ بعد جرجانی
 ہے سوال ہے کہ کیا جو جو وہ ماننے کے قیام سے، وہ نظریہ سبب کے عقائد میں حکم میں کے
 ساتھ موافق ہیں اس میں سے حکم میں ہیں جن سے کے حکم میں ممکن ہیں جیسا کہ ہے کہ تفسیر۔

وہ جو

حضرت فخر (۲) (۸) عزیزی نے علامہ کلینی جرحہ تدویر کیے ہیں وہ تمام مسائل فقہاء کے ہیں
 مذہب ہے کہ یہ علامہ اسلام علی کے عقائد میں تھے جو عقل قرآن حکیم اور حدیث شریف سے اسناد و
 واضح کرتا ہے کہ وہ علامہ اسلام علی کے عقائد میں ہیں لیکن مشہور علامہ قرآن و حدیث اسلام میں
 کے نہیں کثرت سے ملتے ہیں وہ اس قسم کے عقائد میں راجع ہے جیسے بولہ دین جہنم اور کارہ
 دل اندر رہی راے اس کی کتاب ہجرات کے ایک انتہا سے معلوم کی جانتی ہے جو درج ذیل
 ہے عقائد کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اس کی لہر در اس کے عقائد و قسم کے ہیں
 بعد وہ ہے جو بحث و تشریح کے بعد ہم پر ہو گئے ہیں کی تصدیق ہے وہی شریعت فقہاء و وحی سے
 وجہ کی ہے جو حکام سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اسی سے اس کی اور اس کی قسم اور بعد عقل و ایمان سے
 استدلالی طور پر معلوم کی جاتی ہے وہ ہوتے ہیں اس کی بھی تصدیق کی ہے حکماء و ائمہ کا میں اس

آخری قسم کے معاد دی ہے۔ یعنی وہ صرف روحانی لذات و شگامی کو کافی سمجھتے ہیں، کی سے ان کے نزدیک انسانی سعادت و شکادت کا مقید حاسن ہو جاتا ہے۔ غرض کہ تین میں سے انحصاری طور پر حکماء کی رائے پیش کر دی ہے اور شریعت اور حکماء کی رائے پر کوئی تھکا نہ نہیں کیا ہے۔ لیکن اسکے اس قول سے کہ شریعت کے بتائے ہوئے امور وحی سے توحید مسموم ہوتے ہیں حکومت و معاشی کا منکر نہیں کیا جا سکتا۔ گو اس مسئلہ میں اس کی رائے مضطرب ہے۔ رہا قارائی تو ایسے بعض بعض متکلمین۔ یہ خود اقرار کیا ہے کہ وہ بیعت و شر دشمنی کا قائل تھے جیسے کہ مہاتمن جند (۸ صفحہ ۲۹) کے حاشیہ پر خدا کی سے روایت کرتے ہوئے لکھ ہے کہ معاد کے قائل تین قسم کے لوگ ہیں ایک وہ جو صرف روح کے بقا کے قائل ہیں اور دوسرے وہ جو اس قسم کے ساتھ روح کے اعادہ کے قائل ہیں تیسرے وہ جو کسی دوسرے قسم کے ساتھ بغیر اعادہ قسم اول آخری طبقہ اور قائل ذکر غزالی و قاری ہیں۔۔۔

فقط : در مصباح

خواتین کے لئے دلچسپ لوماتی اور مستند اسلامی کتب

حصہ اول	نمبر	عنوان
۱	۱	تفسیر قرآن
۲	۲	بیوت شریفہ
۳	۳	جسوسہ عورتیں
۴	۴	اسلامی شادی
۵	۵	پردہ اور حجاب و عیال
۶	۶	دستکارانہ صنعت و محنت
۷	۷	میراث و خیرات و خیراتی کام
۸	۸	خوشنم کے لئے لڑکیوں کا
۹	۹	سیر و سیاحت کا سادہ مطالبہ
۱۰	۱۰	پیرائے عورتیں
۱۱	۱۱	تفصیل کاغذ
۱۲	۱۲	ظاہر و باطنی نماز
۱۳	۱۳	انفاق و طہارت
۱۴	۱۴	انفاق الانسیب
۱۵	۱۵	انفاق و عیال
۱۶	۱۶	پیشہ آگاہی و علم و ہنر
۱۷	۱۷	تعمیر و تباہی
۱۸	۱۸	چند حکم و نکتہ پرانی و نئی
۱۹	۱۹	دعوتِ نبویؐ کی روشنی میں
۲۰	۲۰	دعوتِ نبویؐ کی روشنی میں
۲۱	۲۱	تفسیر قرآن
۲۲	۲۲	سورۃ النور کے حرم و حریم
۲۳	۲۳	نکاح کی حقیقت
۲۴	۲۴	سفر کی پرہیزگاری
۲۵	۲۵	میراث و خیرات کے حقوق
۲۶	۲۶	سورۃ النور کی
۲۷	۲۷	خواتین کی سادہ زندگی کے اسباق
۲۸	۲۸	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۲۹	۲۹	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۳۰	۳۰	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۳۱	۳۱	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۳۲	۳۲	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۳۳	۳۳	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۳۴	۳۴	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۳۵	۳۵	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۳۶	۳۶	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۳۷	۳۷	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۳۸	۳۸	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۳۹	۳۹	خواتین کے سادہ و سلیس کام
۴۰	۴۰	خواتین کے سادہ و سلیس کام

